



Università degli Studi di Milano Bicocca

**Tesi di Dottorato in Antropologia della Contemporaneità:
Etnografia delle Diversità e della Convergenze Culturali
XXVII Ciclo. M-DEA/01**

FORME DEL RICORDO E PRATICHE DI FUTURO

**CONTINUITÀ E FRATTURE GENERAZIONALI TRA
MEMORIE DEI MOVIMENTI RIVOLUZIONARI E NUOVE
PROTESTE GLOBALI A ISTANBUL**



Candidato: Lorenzo D'Orsi

Supervisore: Prof.ssa Claudia Mattalucci

INDICE

INTRODUZIONE	7
1. Definizione della ricerca	7
2. Il percorso tortuoso dell'etnografia	8
3. Bussola teorica	12
4. Oltre le interviste: note sul metodo	18
5. Struttura del testo	22
1. SECULARISMO, MODERNITÀ, VIOLENZA	27
1.1. La fondazione della Repubblica	28
1.2. Radicalismo politico e colpi di stato	34
1.2.1. Gli anni settanta e il <i>kanlı mayıs</i> , ossia Primo maggio di sangue	38
1.2.2. <i>12 eylül</i>	41
1.3. La svolta degli anni ottanta	43
1.3.1. La grande trasformazione	43
1.3.2. Gli anni novanta: violenza politica e rafforzamento dell'esercito	47
1.3.3. Depoliticizzazione e società civile tra laici e islamici	49
1.4. La vittoria dell'AKP	52
1.4.1. Da Gezi Park alla deriva autoritaria	56
2. CONFLITTI DI MEMORIE E DISCONTINUITÀ GENERAZIONALI	61
2.1. Dall'oblio alla riscoperta della memoria	63
2.2. Martiri, santi e combattenti	71
2.2.1. Primo maggio a piazza Taksim, ossia mettere in scena il conflitto	75
2.3. <i>Coming to terms with the past</i>	83
2.4. Gioventù e generazioni	93
3. DAL FUTURO COLLETTIVO AL DESTINO INDIVIDUALE	109
3.1. Dal "mondo delle O" al "mondo delle E"	112
3.2. Mio padre è una <i>We person</i>	124

4. COSTRUIRE COMUNITÀ E TRACCIARE CONFINI	135
4.1. Tra commemorazioni e ricorrenze nostalgiche	136
4.2. La nostalgia per un passato mai vissuto	141
4.3. Il Museo della vergogna del 12 settembre	145
4.3.1. Sovvertire la vergogna	146
4.3.2. Toccare le storie	148
4.3.3. Non è una questione privata	151
4.3.4. Fare generazioni	155
4.4. “Questo museo è disgustoso!”	158
4.5. Lo stesso dolore per trentatré anni	163
4.6. Una diversa concezione del tempo	168
4.7. Come un povero a passeggio per Nişantaşı	173
 5. CAMBIARE LE REGOLE DEL GIOCO	 179
5.1. Un buco nella scarpa	181
5.2. “Siamo tutti Hrant Dink”	191
5.3. Gezi Park: dal perché al come	198
5.4. Etnografia di una protesta	203
5.4.1. Memorie pesanti e nuovi nomi	203
5.4.2. Il carnevale	206
5.4.3. Respirare le esperienze degli altri	209
5.4.4. Spazi liminali e pratiche quotidiane	212
5.4.5. Una sfera pubblica non logocentrica	216
5.4.6. Superare le soglie	219
5.4.7. Vivere l’utopia	224
 6. MEMORIE DI FAMIGLIA	 229
6.1. “Una montagna di scarpe fuori la porta”	231
6.2. Atmosfere familiari tra cinismo e complotti	237
6.2.1. Il cinismo come eredità del passato	237
6.2.2. Tra disillusioni ereditate e speranze ritrovate	240
6.3. Il politico in famiglia	245
6.4. Silenzio, sfiducia e non detto	249
6.4.1. Oltre il paradigma del trauma	253
6.4.2. Insegnare il silenzio	257
6.4.3. Riscrivere il non detto	260
6.5. La memoria della casa tra libri e camerette	262

7. RISCRIVERE IL PASSATO PER SCRIVERE IL FUTURO	273
7.1. I lavori dei figli: libri, documentari ed epistolari	274
7.2. Tempi collettivi e modelli culturali	277
7.3. “Vorremmo far capire che riguarda anche loro”	282
7.4. Riannodare le fila di una storia complicata	288
7.5. Nuovi immaginari e il ritorno dell’ordinario	292
7.6. <i>Gezi şehitleri</i> , ossia i martiri di Gezi Park	299
 CONCLUSIONI	 309
 APPENDICE	 317
 APPENDICE FOTOGRAFICA	 319
 BIBLIOGRAFIA	 331
 Ringraziamenti	 356

A mia madre

INTRODUZIONE

DEFINIZIONE DELLA RICERCA

L'immagine riportata in copertina è stata realizzata dal disegnatore per videogiochi Faruk Taroğlu nel marzo del 2014 e ha in breve guadagnato una rilevante popolarità. L'opera ritrae i volti sorridenti dei ragazzi rimasti uccisi durante l'ondata di proteste che nell'estate del 2013 ha percorso la Turchia e che ha segnato una cesura profonda negli immaginari giovanili e nelle rappresentazioni pubbliche della gioventù. Il disegno è solamente una delle molteplici rappresentazioni di una protesta che, soprattutto a Istanbul e attorno al parco di Gezi Park, si è contraddistinta per la creatività culturale e per le inattese forme di intimità e solidarietà. Per tale ragione Taroğlu ha volontariamente lasciato l'opera senza titolo per consentire a ogni manifestante di appropriarsene, attribuendole il titolo desiderato.

Nel periodo successivo alla mobilitazione, le giovani vittime raffigurate da Taroğlu sono state al centro di un lavoro collettivo della memoria che le ha codificate nei cosiddetti *Gezi şehitleri*, ossia i martiri di Gezi Park. I loro ritratti ormai da tre anni proliferano sui muri dei locali, sulle magliette, sulle pagine Facebook, e sono divenuti per molti giovani di Istanbul immagini familiari. Il culto dei martiri costituisce in Turchia uno dei registri commemorativi più diffusi e innalzare i ragazzi uccisi a figure martirologiche ha consentito di inserire le nuove proteste nel solco di tradizioni più ampie, come quella della sinistra rivoluzionaria degli anni sessanta e settanta. Tuttavia, rispetto all'iconografia consolidata dei martiri combattenti, i *Gezi şehitleri* presentano forti discontinuità caratterizzandosi per il richiamo all'atmosfera gioiosa vissuta durante l'occupazione del parco. Veicolando continuità e discontinuità intergenerazionali, i martiri di Gezi Park ben condensano i temi posti al centro di questa etnografia.

Partendo dal movimento di protesta di Gezi Park che nel 2013 ha ridisegnato gli orizzonti giovanili, infatti, questo testo ricostruisce le forme pubbliche e private della trasmissione della memoria del colpo di Stato del 1980 nelle famiglie di ex rivoluzionari. Sulla base di un'etnografia svolta a Istanbul tra il 2013 e il 2014, il lavoro indaga la pluralità di forme e usi del ricordo e il peso che l'esperienza politica degli anni settanta e quella dolorosa del colpo di stato esercitano nel presente di entrambe le generazioni. Al centro vi sono le eredità politiche e le memorie nello spazio familiare, le forme di trasmissione e la relazione di continuità o discontinuità che i figli stabiliscono con i quadri di memoria elaborati dalla generazione precedente. Il lavoro è attraversato da due filoni, uno incentrato sulle pratiche di memoria e l'altro sui movimenti rivoluzionari del passato e le nuove forme di mobilitazione. Seppur con percorsi diversi ma continuamente intrecciati, i due filoni mettono al centro i legami generazionali e le esperienze di gioventù, i meccanismi di edificazione e di smantellamento dei confini sociali tra gruppi.

IL PERCORSO TORTUOSO DELL'ETNOGRAFIA

Un esploratore non può mai sapere che cosa stia esplorando
finché l'esplorazione non sia stata compiuta.

Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*

Il sapere antropologico è un processo di mediazione che comincia già con il lavoro sul campo ed è dunque opportuno partire da come ho costruito quest'ultimo. Quando sono arrivato a Istanbul nell'aprile del 2013 ho prima di tutto cercato un alloggio in una posizione centrale da cui poter raggiungere le diverse zone di una città che, sin dai grandi flussi migratori degli anni sessanta, è cresciuta priva di un piano regolatore toccando negli ultimi anni i quattordici milioni di abitanti ufficiali. Ho trovato una stanza in un appartamento condiviso con dei ragazzi turchi a Cihangir, un quartiere oggetto di gentrificazione, trasformatosi da area malfamata negli anni ottanta a zona abitata in maggioranza da una gioventù cosmopolita. Contraddistinto da gallerie d'arte e *antikacı*, robivecchi che rispondono al crescente consumo di nostalgia (Özyürek 2006), da caffè e

negozi che riflettono la moda *hipster* dei giovani che lo frequentano, Cihangir è situato a pochi passi da Piazza Taksim e da İstiklal *caddesi*, il corso più noto della città.

Il progetto iniziale era incentrato sulla cosiddetta generazione del settantotto, termine con cui si indicano i militanti ed ex-militanti delle organizzazioni studentesche e della sinistra rivoluzionaria degli anni settanta, le cui aspirazioni sono state bruscamente interrotte dal colpo di stato del 1980. La cesura del 1980 ha mutato il volto culturale, economico e generazionale del Paese, favorendo una de-politicizzazione della gioventù, promuovendo l'avvento di una società dei consumi, relegando le memorie della sinistra in una posizione contro-egemonica e aprendo a un'inedita visibilità pubblica dell'islam in quelle che la sociologa Nilüfer Göle (1997) ha definito "modernità multiple". Lavorando a cavallo tra memorie e aspirazioni, intese come zone socialmente strutturate di possibilità (Appadurai 2013 [2014], Bourdieu 2003), il progetto intendeva indagare lo scarto tra le esperienze giovanili formatesi in una cultura rivoluzionaria e i modi in cui i soggetti si sono riadattati in un contesto radicalmente mutato, oscillando tra legami di generazione, frammentazione delle cornici collettive e traiettorie biografiche disparate.

Tuttavia, mentre mi districavo in un groviglio di partizioni politiche, religiose ed etniche cercando nei miei interlocutori quella chiave interpretativa che delimita i confini del campo e che risiede piuttosto nel "punto di vista dell'antropologo" (cfr. Malighetti 2004), la città è stata sconvolta dall'improvviso insorgere delle proteste per Gezi Park. Alla fine del maggio 2013 circa cinquanta giovani hanno piantato le loro tende in difesa di un parco oramai in disuso, messo al centro di un discusso progetto di riqualificazione urbana. Le immagini della polizia che appiccava il fuoco alle tende degli occupanti sono state la scintilla di un movimento di protesta che ha assunto una risonanza planetaria e che per circa un mese ha stravolto la vita della città.

Non essere trascinati dai ritmi della mobilitazione sarebbe stato impossibile. In primo luogo, abitare a poche centinaia di metri dal parco ha significato una costante partecipazione sensoriale ai suoni, ai ritmi, alle emozioni e ai gas urticanti della protesta. Sin dai primi giorni, ho familiarizzato con l'uso di maschere antigas e con i vicoli del quartiere per evitare cariche e posti di blocco, ma anche con l'atmosfera corale che ha contraddistinto la vita nel parco. Come ha scritto Francis Affergan (1991), lo stare sul campo non risiede soltanto nello stare attenti, ma anche nello stare disattenti, nel lasciarsi cioè accostare dall'inaspettato e dall'imprevisto. In secondo luogo, la protesta è stata vissuta dai miei diversi interlocutori come una cesura politica e soprattutto generazionale. Quello che accadeva nel movimento era al centro dei loro discorsi e conseguentemente

anche dei miei e in un certo qual modo sono state le loro vite a indirizzare la teoria. In terzo luogo, lavorare sulla memoria significa lavorare sul presente poiché il ricordo è un processo di ricostruzione selettiva sempre attualizzata che racconta del presente, o meglio, del ruolo che il passato esercita nel presente. Il *modo* in cui si ricorda e il *perché* si ricorda sono infatti domande che trovano risposta nell'oggi e che spingono a rifuggire uno sguardo oggettivista e archeologico sul passato.

Ricordo che la mia tutor Claudia Mattalucci mi suggerì di seguire la protesta poiché, seppur lontana dai miei interessi, sarebbe potuta diventare il mio “combattimento dei galli”. A differenza dell'aneddoto geertziano, però, il movimento di Gezi Park non ha funzionato come evento iniziatico con cui superare le difficoltà di accettazione nella comunità. Pur permettendo di costruire forme d'intimità e di complicità tra me e i soggetti al centro di questa etnografia, la protesta non mi ha inserito nei circoli di fiducia di comunità ricordanti assai chiuse. In Turchia come altrove (cfr. Cappelletto 2010 [2005]), infatti, le storie di violenza sono spesso vissute come un valore che deve essere protetto dalle intrusioni di chi viene da fuori. La mobilitazione è stata invece un evento “buono da pensare” che ha reindirizzato il successivo lavoro etnografico. Mettendo assieme una composizione plurale di soggetti eterogenei, quali i militanti delle organizzazioni di sinistra, i gruppi islamici anti-capitalisti, chi si definiva nazionalista, le minoranze etniche e religiose e soprattutto quei giovani rappresentati come apolitici, la convivenza nel parco va intesa come un processo di smantellamento di confini simbolici storicamente densi da parte di soggetti abituati a pensarsi come antitetici. Gezi Park ha dunque reindirizzato le domande di ricerca spingendomi a ragionare sui processi di costruzione di tali confini e la loro relazione con il campo della memoria. La protesta ha inoltre portato a concentrarmi sull'esperienza giovanile poiché attraverso linguaggi pubblici inediti, i giovani in piazza hanno cercato di affermarsi come autori della propria vita contro il potere repressivo del governo e contro le rappresentazioni giovanili costruite dalle generazioni precedenti.

Nei mesi di giugno e luglio 2013 ho dunque svolto un'etnografia del movimento di protesta lavorando con la pluralità di soggetti che hanno preso parte alla mobilitazione per restituire le nuove relazionalità che si andavano componendo. Nell'ottobre successivo, quando sono tornato a Istanbul per la seconda tranches di campo,¹ mi sono piuttosto focalizzato sulle famiglie di combattenti della sinistra rivoluzionaria posizionando il lavoro a cavallo tra le due generazioni. Mentre i cosiddetti settantottini sono accomunati

¹ La ricerca sul campo in Turchia è avvenuta nel corso di cinque soggiorni (marzo-luglio 2013, ottobre 2013-febbraio 2014, marzo-giugno 2014, settembre-ottobre 2014) per un totale di quindici mesi.

dalla condivisione di un certo passato politico, in questa etnografia le generazioni successive sono definite a partire dall'esperienza della precedente. I figli hanno traiettorie biografiche e politiche eterogenee e, attraverso i nuovi movimenti di protesta e l'appropriazione della memoria di famiglia, cercano di affermarsi come nuovi soggetti in un contesto in continua e rapida evoluzione. Da quando ho iniziato a lavorare sulla Turchia, infatti, il quadro politico è mutato più volte. Il processo di secolarizzazione che ha contraddistinto la nascita della Repubblica si è affermato come un discorso di sapere e potere con cui l'élite occidentalizzata ha estromesso gli "altri interni" dalla produzione della storia nazionale. La vittoria del fronte islamico nel 2002 ha dunque inizialmente favorito pluralizzazione e democratizzazione, portando tuttavia negli ultimi anni a una nuova svolta autoritaria.

Un altro punto di riferimento importante nella definizione del campo di ricerca è stata la figura del giornalista turco armeno Hrant Dink ucciso nel 2007, la cui commemorazione annuale rappresenta una delle ricorrenze più importanti nella vita della città. All'apparenza potrebbe sembrare che l'occupazione di un parco abbandonato, la memoria del colpo di stato del 1980 e la morte di un giornalista siano avvenimenti disparati. In effetti, che la ricerca fosse troppo ampia è stato il rischio da cui amici e colleghi mi hanno spesso messo in guardia, suggerendomi di focalizzarmi su uno solo di questi argomenti. Tuttavia, nelle biografie dei miei interlocutori queste tre cesure appaiono interconnesse, tracciando dei fili rossi al di là dei singoli eventi e suggerendo che la loro compartimentazione avrebbe implicato una perdita di significato. Ricostruendo le cornici che hanno reso la protesta del 2013 possibile, inoltre, mi sono imbattuto spesso nella figura di Dink, la cui memoria, pur essendo alternativa alle narrative ufficiali, stabilisce dinamiche ben diverse dalle politiche del ricordo elaborate dai movimenti rivoluzionari. Come ha sottolineato Marilyn Strathern (1995), la peculiarità del discorso antropologico è saper connettere scenari interpretativi all'apparenza distanti e, di conseguenza, ridefinire le classificazioni in gioco e i confini stessi dei contesti nei quali ci si trova a operare. L'etnografia è infatti un'opera di decostruzione pratica e intellettuale di universi concettuali e categorie, la cui organizzazione li rende ovvi agli occhi di chi vi è immerso (Herzfeld 2006 [2001]). Il tortuoso processo di definizione del campo di analisi si è dunque accompagnato alla costruzione della mia autorità etnografica, portandomi a volgere l'attenzione ai processi sociali, simbolici e politici di costruzione dei confini del ricordo.

Vorrei concludere la ricostruzione della storia di questa etnografia esplicitando le condizioni della ricerca e il mio posizionamento sul campo. Nei nostri studi è ormai un fatto acquisito che la processualità della conoscenza antropologica si sviluppi in chiave autobiografica e riflessiva e che la negoziazione sul campo sia influenzata dalla soggettività del ricercatore, dalla sua personalità e dal suo orientamento teorico. Con tempi e modi differenti la ricerca è entrata in risonanza con la mia biografia, non solo per un certo grado di coinvolgimento emotivo e pratico che contraddistingue tutte le etnografie, ma anche per i suoi risvolti politici e per quelli legati alla trasmissione della memoria. Con i giovani protagonisti di queste pagine condivido infatti una stessa congiuntura biografica, storica e generazionale. Non si tratta soltanto della partecipazione a un orizzonte giovanile globale, ma anche della comune ricerca di nuovi modi di agire nello spazio pubblico e di divenire attori della storia. Parallelamente a molti dei miei interlocutori, durante il campo ho affrontato quel processo di crescita all'interno della catena delle generazioni che porta a divenire autori della memoria di famiglia, riarticolarlo il vissuto di genitori che, anche nel mio caso, hanno fatto parte dei movimenti studenteschi degli anni sessanta e settanta.

Le corrispondenze biunivoche tra ricercatore e terreno hanno riguardato anche aspetti più intimi, come la gestione del lutto e della perdita. Il dolore per la morte di mia madre, avvenuta poco prima dell'inizio della ricerca, si è confrontato sul campo con altri modi di relazionarsi con i defunti, di concepire la morte e di affrontare il lutto. La comprensione della sofferenza degli altri è stata dunque un'operazione conoscitiva che ha implicato un lavoro autoriflessivo e uno "stare nella differenza" (Malighetti 2004), che mi ha portato a mettere in discussione categorie interpretative come trauma e lutto che erano contemporaneamente cornici autobiografiche, svelandone così l'etnocentrismo implicito.

BUSSOLA TEORICA

La memoria è oggi una delle parole-chiavi della contemporaneità in quello che, con lo storico americano Jay Winter (2000, 2002), possiamo definire un "*boom* globale". Specularmente le pratiche del ricordare e del dimenticare e, più in generale, il nesso memoria-identità sono divenuti il centro di un crescente interesse da parte delle scienze sociali, a cui non fa eccezione l'antropologia. Richiamandosi al pamphlet con cui Todorov (1995) ha messo in guardia dalla proliferazione di richiami alla memoria che

animano il campo delle politiche identitarie, David Berliner (2005) dalle pagine di *Anthropological Quarterly* ha denunciato un “abuso della memoria” da parte degli antropologi. Berliner nota come la mole di pubblicazioni sulla memoria renda oggi impossibile tracciare un quadro esaustivo degli studi e sottolinea come la diffusione di tale nozione, sino a divenire un senso comune del discorso scientifico, si sia accompagnata a una perdita di precisione di cosa questo termine indichi. Il concetto di memoria è effettivamente andato incontro a una dilatazione semantica in cui ogni traccia del passato nel presente, dalla storia vissuta agli oggetti, dai corpi ai luoghi sino alla riproduzione sociale è oggi etichettata come “memoria”. Il termine ha acquisito un’ampiezza tale da non poterne più tracciare dei confini netti e, soprattutto, da non poterlo quasi distinguere dal concetto di cultura. In tal senso è opportuno quantomeno distinguere tra memoria come pratica consapevole di selezione del ricordo e memoria come “protomemoria” (Candau 2002 [1998]), ossia come riproduzione culturale, acquisita in modo inconsapevole attraverso *habitus* e forme incorporate.

Secondo Berliner la diffusione e il successo della nozione di memoria non sono esclusivamente riconducibili alla circolarità tra sguardo e referente empirico della riflessione, non sono cioè solo il riflesso dell’attenzione di cui il ricordare è stato investito nel contemporaneo. La fascinazione che gli antropologi hanno subito per la memoria comprende un sottotesto interno alla disciplina. Da una parte, essa riflette il progressivo disagio che l’antropologia ha mostrato verso l’uso della nozione di cultura, divenuta sempre più un *predicament*. Dall’altra parte, le dinamiche del ricordare e del dimenticare presentano un’efficienza concettuale che permette di riarticolare, sotto un’altra veste, quel discorso sulla continuità e la riproduzione sociale che da sempre soggiace al progetto conoscitivo della disciplina. A mio avviso, la questione non consiste nel rigettare il concetto di memoria quanto nel rivolgervi, a fronte di un uso spesso irriflettuto, la stessa criticità che si è acquisita verso la nozione di cultura. Il rischio diffuso di molti lavori sulle memorie dolorose è infatti quello di assumere i ricordi traumatici e dal basso come “autentici” senza metterne in luce le cornici culturali e politiche di produzione, soprattutto quando essi sono inseriti in una battaglia pubblica per il riconoscimento.

È pertanto opportuno tracciare qui alcune premesse teoriche che hanno fatto da sfondo alla ricerca. Facendo propria una prospettiva costruzionista vorrei rievocare il gioco di parole con cui all’inizio degli anni trenta lo psicologo cognitivista Frederic Bartlett (1974 [1932]) definiva il ricordare come un *effort after meaning*, ossia uno sforzo verso il significato. *After* può essere tradotto con verso ma il suo significato principale richiama la

successione temporale. L'espressione di Bartlett sottolinea come il ricordare non sia la capacità di accumulare dati del passato, la metafora della memoria come deposito, quanto una ricostruzione continuamente attualizzata. Piuttosto che come un contenuto, la memoria si presenta dunque come una cornice, uno schema interpretativo che consente di addomesticare il presente, tessendo fili di senso con il passato in uno sforzo di ricostruzione a posteriori del senso.

Da un punto di vista antropologico è opportuno rievocare la lezione di Maurice Halbwachs (1987 [1950]) secondo cui anche i ricordi più intimi e personali prendono forma all'interno di quadri sociali di riferimento. Rispetto agli approcci cognitivisti seppur costruttivisti come quello di Bartlett, Halbwachs ha il merito di sottolineare come la memoria sia espressione della solidarietà fra soggetto e gruppi, ossia come gli individui acquisiscono e dotano di senso le proprie memorie tramite l'appartenenza a un gruppo (Connerton 1989). All'apparenza potrebbe sembrare di rivolgere scarsa attenzione all'esperienza individuale, al contrario, come osserva Dei (2004), la soggettività² è posta al centro dell'analisi, divenendo da assunto implicito, l'oggetto di ricerca. In questa prospettiva, il sé ricordante non è la condizione ma il prodotto degli usi e dei racconti e la memoria interna appare non svincolata da condizionamenti storici e sociali. Come vedremo nel corso del testo, significa non adottare in maniera acritica la contrapposizione tra forme exteriorizzate e interiorizzate del ricordare (Bloch 1996), quanto di indagare i processi di edificazione del ricordo autobiografico in relazione a una più ampia memoria collettiva.

Quest'ultima è stata spesso intesa come un'entità monolitica e omogenea, come una sostanza, confondendola con il discorso metamemoriale, ossia con la rappresentazione che i gruppi e gli individui producono riguardo i modi in cui si crede che le persone ricordino (Candau 2002 [1998]). L'uniformità narrativa è semmai parte della posta in gioco politica e celebra la coesione dei gruppi anche quando essi sono attraversati da lacerazioni e divisioni. In questa prospettiva la memoria collettiva si configura come una

² Riprendendo la definizione di Ortner (2005: 31), la soggettività può essere intesa come "l'insieme delle percezioni, degli affetti, dei pensieri, dei desideri, della paura, ecc. che abitano il soggetto agente [...] così come delle configurazioni culturali e sociali che provocano, organizzano e modellano quegli stessi affetti, pensieri, ecc.". Come osserva Butler (2005 [1997]) sulla scia dei lavori di Foucault, la costruzione della soggettività indica "il processo del divenire subordinati al potere tanto quanto il processo del divenire un soggetto". Il processo di soggettivazione è indissolubilmente legato a quello di assoggettamento poiché il soggetto non prende forma al di fuori ma all'interno di concrete dinamiche di potere. Nell'accezione foucaultiana il potere non è qualcosa che gli individui posseggono ma un fascio di relazioni che attraversa tutti i luoghi di produzione del sociale. (cfr. Moore 1994, 2007, Foucault 1982). Per una restituzione di un quadro storico della genealogia di questo concetto nelle scienze sociali cfr. Ortner 2005.

presupposta memoria collettiva, risultando cioè immaginata nel senso ben noto di Benedict Anderson (1996 [1991]). Essa racchiude in sé anche un discorso sull'alterità poiché il possesso di una storia condivisa fornisce al gruppo il proprio posizionamento in un costante gioco di costruzione delle differenze. Per tale motivo adottato qui la nozione di "comunità ricordante" proposta da Francesca Cappelletto (cfr. Dei, Di Pasquale 2010) per evidenziare lo spazio delle differenze, i nodi di conflitto e le linee di frattura. In quanto insieme di risorse simboliche e rappresentazioni sottolineate o scartate, dunque, le pratiche del ricordare permettono di ragionare sui meccanismi che portano a percepire certe esperienze e certi eventi come "propri". Esse hanno infatti costituito un punto di vista privilegiato per indagare i processi di costruzione e dissoluzione di quelle frontiere sociali e simboliche che la protesta di Gezi Park ha posto al centro dell'indagine.

Altro cardine della bussola teorica è la letteratura sui movimenti sociali. L'antropologia, per la verità, arriva piuttosto in ritardo rispetto ad altre discipline come la sociologia. Nei suoi lavori pionieristici Arturo Escobar (1992) attribuisce tale ritardo a una definizione ristretta della sfera politica, spesso circoscritta alla dimensione istituzionale, e della pratica, poiché nonostante le aperture al conflitto, per lungo tempo gli antropologi sono stati più interessati a cogliere le continuità e i modi di riproduzione della vita sociale. È dunque solo nell'ultimo decennio, come osserva Koensler (2012), che l'interesse antropologico per i movimenti sociali trova una sua diffusione come ramo dell'antropologia politica che volge l'attenzione su quelle "forme di vita emergenti" (Fischer 1999) che, agendo al di fuori del perimetro delle istituzioni formali, ricercano nuove configurazioni politiche.

Negli studi sociologici, invece, già dagli anni settanta i movimenti acquisiscono una loro centralità raggruppando prospettive teoriche che, in quello che possiamo definire il passaggio dalla sociologia dei sistemi alla sociologia degli attori, si contrappongono alle rappresentazioni naturaliste del mondo non riducendo i soggetti a meri riflessi delle soggiacenti dinamiche storiche. Come ha scritto Alain Touraine (2003: 44) "per molto tempo, parlare di attori della storia si riduceva a situarli nei conflitti, nei problemi strutturali dove essi avevano trovato la loro ragione di essere". La sociologia dei movimenti sociali capovolge dunque la relazione tra conflitto e mutamento interpretando le manifestazioni di dissenso come pratiche che attivamente rompono le regole di produzione del sociale e annunciano la possibilità di nuove configurazioni. Il rovesciamento di prospettiva e la definizione del conflitto a partire dall'esperienza dei soggetti costituiscono per Touraine l'atto di nascita della sociologia dei movimenti

sociali. In contrapposizione alle articolazioni del dissenso tipiche della prima metà del Novecento, come il movimento operaio, oggetto di studio divengono i cosiddetti “nuovi movimenti sociali”. Queste forme di mobilitazione coinvolgono attori non riconoscibili per la classe di appartenenza e che spostano il conflitto verso quelle che Habermas (1986 [1967]) ha definito “grammatiche delle forme di vita”, in cui si mobilitano risorse simboliche per il controllo dei modelli culturali e per il riconoscimento delle “differenze”. Il tentativo di agire sulla realtà passa qui attraverso l’elaborazione di nuove relazioni simboliche con il mondo che possano sfidare e sovvertire i codici culturali che definiscono il reale (Melucci 1996).

Nel processo di riconfigurazione del conflitto e dell’azione, tuttavia, la definizione di cosa sia un movimento si fa sempre più complicata perché le nuove mobilitazioni sfuggono classificazioni e generalizzazioni, non hanno un inizio e un termine definito e spesso non sottendono o non producono identificazioni collettive. Come ha di recente scritto Touraine (2003), il movimento sociale non è qualcosa che può essere facilmente ricondotto a fenomeni empirici osservabili e costituisce piuttosto un termine attraverso il quale si cerca di descrivere un “insieme storico” coinvolgente soggetti che, attraverso la mobilitazione, sperimentano soluzioni alternative all’ordine sociale esistente.

Sulla scia di autori come Alain Touraine (1988) e Alberto Melucci (1996, 1998), la prospettiva in cui mi inserisco è quella che non riduce l’analisi al calcolo dei costi e dei benefici raggiunti (cfr. Tilly, Tarrow 2008), ma enfatizza la dimensione performativa del movimento, ponendo l’accento sulla condivisione tra i partecipanti di emozioni, significati e pratiche. De-oggettivando risorse e possibilità, senza tuttavia rinchiudersi in una prospettiva emica, quest’approccio indirizza l’attenzione sulle biografie, sui codici della vita quotidiana, sulle aspirazioni e sugli immaginari dei partecipanti. Volgendo lo sguardo alla produzione del significato all’interno del movimento, questi orientamenti sottolineano come lo scopo dell’azione risieda nell’azione stessa. Il potenziale di cambiamento non passa infatti per il raggiungimento degli obiettivi ma deriva dalla capacità del movimento di agire sul sé dei partecipanti. L’analisi si rivolge pertanto alle pratiche che si situano al confine tra azione collettiva ed esperienza personale, ossia ai processi di formazione di nuove soggettività attraverso l’azione e la partecipazione (Edelman 2001). In questa prospettiva, il soggetto non è dato in partenza, ma si compone e ricompone all’interno di relazioni dinamiche con il contesto.

Una postura costruzionista ha caratterizzato anche il mio approccio alla gioventù e alla generazione, gli altri due cardini di questa ricerca. Negli studi antropologici l’arco di

discussione sulla classe di età è vasto ed è passato da una visione in cui le fasi della vita erano intese come strutture preordinate che orientano il destino dell'individuo a una in cui il loro studio è legato alla costituzione sociale e discorsiva delle soggettività (Hockey, James 2003, 2006). In un percorso che potremmo definire dalla "struttura" alla "azione", si è posta sempre più l'attenzione sulla rilevanza del sé rispetto al cambiamento dell'età e al processo di invecchiamento (Johnson-Hanks 2002). Possiamo dunque intendere l'età come un costrutto negoziato di significati in cui il soggetto è ritenuto agentivo e centrale nel favorire il passaggio tra le diverse fasi della vita (Simonicca 2009).

La categoria di generazione è stata invece slegata da una stretta determinante biologica a partire dal pionieristico lavoro di Karl Mannheim (1952) ed è stata intesa come esperienza storica condivisa che supera le singole coorti di età. Il valore euristico del concetto è stato spesso criticato in quanto, come ha scritto Nora (1992), è una categoria trivializzata e opaca, e, come ha sentenziato Bourdieu (1993), "*n'est qu'un mot*" che nasconde le differenze dietro una presunta omogeneità esperienziale. Come vedremo nel corso del testo, riconoscere nella gioventù e nella generazione realtà sociali e culturali autonome, che producono "stili di vita" e "culture giovanili" all'interno dei quali i soggetti si pensano, non significa porre in secondo piano la pluralità dei modi di essere giovani che si legano a differenze economiche, sociali, politiche e familiari.

Il lavoro etnografico ha inoltre imposto la necessità di scardinare dicotomie consolidate, quali politico-apolitico, secolare-religioso, strumentale-emozionale, agency-costrizione, potere-resistenza, e alcune nozioni come quelle di società civile, che approfondisco nel primo capitolo, e di individuo. Nell'addentrarmi nelle dinamiche del ricordo così come in quelle dei movimenti sociali ho adottato una prospettiva in cui il soggetto non è definito al di là e prima dei contesti in cui agisce e delle forme di agency che mette in atto e che a sua volta lo plasmano. I protagonisti di queste pagine sono intesi come soggetti non teleologici, che si "fanno" nelle pratiche, nell'intersezione di una pluralità di differenze simultaneamente esperite e nelle circostanze che di volta in volta affrontano. Essi costruiscono il senso di sé in termini relazionali, attraverso un ventaglio di discorsi e pratiche eterogenee e contraddittorie, tentando nelle loro scelte di trovare un accordo tra opzioni spesso inconciliabili (Moore 1994). Le formazioni culturali, i registri della memoria, le reti politiche, le fantasie, i desideri, i sentimenti di appartenenza, i gesti minuti e gli automatismi del quotidiano che si articolano in questo lavoro compongono pertanto l'orizzonte di senso all'interno del quale le persone sono, in termini fenomenologici, "gettate" (Dei 2002).

OLTRE LE INTERVISTE: NOTE SUL METODO

Questa ricerca si basa su un corpus di interviste in inglese e in turco con interlocutori appartenenti a diverse generazioni e con differenti posizionamenti politici. Durante la protesta di Gezi Park ho preso in considerazione l'eterogeneità dei soggetti coinvolti, lavorando sulla memoria mi sono invece focalizzato su giovani e vecchi militanti, su membri e rappresentanti di associazioni, case del popolo e partiti. In particolare mi sono concentrato sui nuclei familiari, analizzando le relazioni tra genitori e figli e dando risalto alle dinamiche di trasmissione intergenerazionale del ricordo.

Malgrado la loro centralità, le interviste e le storie di vita compongono solo una parte della produzione dei dati etnografici. Seguendo Cappelletto (2005), ho cercato di non ancorare la ricerca a un'epistemologia della testimonianza – come avviene nei lavori di storia orale – ma di dare vita a un'etnografia delle pratiche. Ho inteso cioè la memoria come una pratica sociale che acquista senso all'interno di interazioni pubbliche, di usi, di espressioni implicite e corporee, di luoghi e di relazioni di potere.

Occasioni di ricerca sono state i momenti di convivialità, i raduni tra ex militanti e le cene di gruppo, situazioni concrete in cui prendono corpo la memoria e i legami di generazione. Un ruolo importante è stato svolto dalle commemorazioni funebri di ex combattenti che costituiscono riti che investono di valore e significato la vita di chi li performa. Ho inoltre frequentato assiduamente i luoghi di ritrovo dei giovani militanti della sinistra istanbuliota, come caffè, sezioni di partito e case del popolo, in cui si formano immaginari giovanili e specifiche relazioni con il passato. Attraverso l'analisi di eventi, incontri, mostre e presentazioni di libri, ho poi indagato il ruolo che alcune associazioni esercitano nel definire e nell'indirizzare il campo della memoria. Nella ricerca una posizione prominente è stata occupata dall'esposizione itinerante denominata *12 eylül utanç müzesi*, ossia Il museo della vergogna del 12 settembre (giorno del colpo di Stato del 1980). Si tratta di un allestimento contrapposto alle musealizzazioni ufficiali in cui gli oggetti esposti, l'estetica e la comunità di riferimento sono divenuti una sorta di prisma etnografico attraverso cui indagare i diversi modi di intendere la storia, facendo emergere i processi di edificazione delle frontiere del memorabile. Un ruolo significativo è stato giocato anche dai social media, intesi non solo come uno strumento di

comunicazione che nei mesi di scrittura mi ha permesso di seguire a distanza le traiettorie biografiche dei miei interlocutori, ma come luoghi del sociale, terreni dove si articolano comunità di sentimenti e si partecipa a immaginari transnazionali di protesta.

Nel testo le divisioni che caratterizzano la miriade di organizzazioni e frazioni della sinistra rivoluzionaria sono ricostruite solo per grandi linee. Sebbene queste contrapposizioni siano in parte ancora significative per militanti ed ex militanti – molto meno per le seconde generazioni –, l’obiettivo del lavoro non è stato scrivere una storia politica dei movimenti. Nel corso della ricerca ho piuttosto dato attenzione alla disposizione dei corpi nelle proteste, all’esposizione o all’assenza di simboli durante le commemorazioni, ai gesti, alle posture, alle espressioni del volto e alle tonalità emotive che non riflettono posizionamenti già dati e valori già scritti, ma costituiscono generatori dell’azione sociale. Come ha osservato Fabio Dei (2007: 60) “se vogliamo seguire l’originaria concezione durkheimiana del rituale (Giglioli, Fele 2001), dobbiamo capire come la politica sia costituita da simboli e riti, non cosa questi ultimi ‘significhino’ politicamente”. Ho cercato dunque di far emergere i modi attraverso cui le persone si appropriano dei simboli e li risignificano per tracciare appartenenze esclusive o nuove reti di solidarietà. Questi aspetti emergono in modo evidente nell’analisi delle proteste per il Primo maggio a Piazza Taksim, della commemorazione per Hrant Dink e della mobilitazione per Gezi Park.

La ricerca ha inoltre implicato l’inclusione nel quadro di indagine delle produzioni di scienziati sociali e storici locali e più in generale di intellettuali, giornalisti, artisti, figure capaci di indirizzare i dibattiti pubblici e dare forma alle rappresentazioni e autorappresentazioni che si sviluppano dentro e fuori il Paese. In ambito accademico, anche quando le analisi sono svolte sotto l’egida di università inglesi, francesi e americane, gli autori sono quasi sempre di origine turca, riducendo così gli spazi per un discorso dall’esterno. La mia posizione di ricercatore esterno non è comune e, inizialmente, mi ha provocato disagio e isolamento, soprattutto perché nel mio campo d’indagine rientrano gli ambienti di provenienza, gli spazi privati e i modi di intendere la storia che caratterizzano le biografie di buona parte del corpus degli intellettuali. Avendo una minore conoscenza del contesto, ho cercato di trasformare una debolezza in un punto di forza, valorizzando la mia possibilità, in quanto ricercatore esterno, di articolare il processo conoscitivo sullo scarto tra concetti “vicini” e concetti “distanti” (Geertz 1988 [1973]). Il processo di costruzione del campo ha implicato dunque la denaturalizzazione delle posizioni degli intellettuali e la violazione dell’intimità insita nell’oggettivazione

delle immagini pubbliche da essi prodotte. Ciò che si prende come un assunto, ad esempio l'idea di dover scoprire una memoria autentica nascosta dietro la storia ufficiale, è stato da me interpretato come un problema: il problema del perché, in questo periodo storico, i soggetti immaginano se stessi in un certo modo, secondo certe rappresentazioni e secondo certi linguaggi (cfr. Dei 2004).

In questo processo di decostruzione di universi concettuali spesso dati per scontati, l'impiego di mediatori linguistici ha costituito un aspetto sul quale vale la pena soffermarsi. Se una parte consistente dei giovani protagonisti di queste pagine possiede un'ottima padronanza dell'inglese, poiché ha studiato in licei e università stranieri o privati, altrettanto non si può dire per la cosiddetta generazione del settantotto. La mia padronanza del turco mi ha permesso di avere interazioni e conversazioni fluenti e di costruire con i miei interlocutori rapporti non mediati,³ ma si è rivelata inadeguata per svolgere interviste in profondità che richiedono di poter comprendere sottintesi, sfumature semantiche, giochi di parole e cambi di registro.

Nonostante l'iniziale difficoltà nell'individuare persone che sapessero muoversi secondo le regole del gioco, lavorare con mediatori linguistici⁴ si è rivelato un'inaspettata risorsa di ricerca. In molti casi mi sono rivolto a soggetti interni alle comunità di sinistra per facilitare la costruzione di confidenza e intimità. Tuttavia, ben sapendo che interpreti e collaboratori non sono terzi invisibili né canali neutrali ma protagonisti attivi della ricerca (Pool 1993), ho cercato di rendere la loro presenza un elemento aggiuntivo. Il campo non è infatti una realtà che si dà indipendentemente dalle relazioni tra i soggetti che vi prendono parte e i significati non sono scoperti ma si creano nel momento stesso dell'incontro etnografico. Ho dunque deciso di avvalermi di interpreti che per memoria familiare e posizionamento politico fossero esterni al gruppo portatore di memoria. Il loro stare nella differenza si è così rivelato un filtro attraverso il quale far emergere i processi di edificazione dei confini del ricordo.

Tra le varie figure che hanno collaborato alla mia ricerca, un ruolo importante è stato giocato da Oya⁵ e Yasemin, due giovani donne che non possono essere messe tra parentesi nella restituzione scritta del lavoro. Se a volte le loro parole sono funzionali a illuminare di senso pratiche e situazioni, in altri punti le loro biografie sono al centro

³ Ho imparato il turco mediante lezioni private nel primo anno di dottorato, un corso intensivo di due mesi presso l'istituto TÖMER di Istanbul e, una volta iniziato il campo, ho proseguito il mio percorso di apprendimento con un'insegnante privata.

⁴ Le interviste in turco sono state integralmente trascritte e poi tradotte dagli interpreti.

⁵ I nomi propri menzionati nel testo sono fittizi e a volte, per limitare la riconoscibilità dei miei interlocutori, alcuni particolari biografici sono stati modificati od omessi.

dell'analisi. Oya ha circa trent'anni, proviene da una famiglia della media borghesia secolare non coinvolta nel radicalismo degli anni settanta e, prima di Gezi Park, non aveva mai partecipato a proteste pubbliche. Stimolata dal processo creativo vissuto nel parco, è divenuta "curiosa" di conoscere le storie delle persone con cui aveva condiviso la nuova esperienza. La sua partecipazione all'etnografia è stata per lei l'occasione per ridiscutere il passato familiare e ha permesso a me di cogliere come il rapporto con il passato sia un marcatore della differenza nelle relazioni giovanili.

Ho invece incontrato Yasemin, giovane studentessa di antropologia, attraverso la Bilgi Üniversitesi, l'università alla quale ho fatto riferimento durante il campo. Yasemin può essere considerata una sorta di coautrice di alcune parti dell'analisi e in ogni caso una protagonista attiva delle pagine che seguiranno. Discutendo quanto osservato e ascoltato, la giovane mi ha gradualmente aiutato a decifrare codici del contesto che da solo avrei colto dopo un lungo tempo. Le sue considerazioni mi hanno permesso di volgere l'attenzione sulle relazioni di potere asimmetriche spesso sottese ai processi di significazione pubblica.

Anche il rapporto con Günce può essere inteso come un momento di dialogicità giocato tra posizionamenti interni e esterni. Günce è una giovane donna che sta terminando il dottorato di ricerca in sociologia all'EHESS di Parigi e che, influenzata dal proprio bagaglio familiare, ha scelto di lavorare sul rapporto tra memorie e movimenti sociali in Turchia. Seppure conosciuta nella parte conclusiva del campo, ha costituito una sorta di alter ego che svolgeva un ricerca simile attraverso una disciplina affine, ma da una prospettiva interna. Al pari di Yasemin, anche l'interazione con Günce si è accompagnata a una reciproca acquisizione di abilità conoscitiva che ha permesso di decostruire ordini classificatori di difficile accesso a chi è esterno e ovvi agli occhi di chi vi è immerso. Per Günce il nostro rapporto ha costituito una via per superare le sue difficoltà legate a rendere oggetto di studio il passato familiare, attivando quella che con Barbara Tedlock (1991) possiamo definire l'"osservazione della partecipazione". Per me, invece, i continui feedback ricevuti hanno dato valore ai dati etnografici che stavo componendo, disciogliendo il timore di restare sulla superficie, incapace di cogliere i molteplici livelli d'interazione che abitavano il campo (cfr. Malighetti 2004).

Per agevolare la lettura di un testo caratterizzato da una pluralità di voci e protagonisti propongo di seguito un breve affresco dei miei principali interlocutori distinguendoli in base alla generazione, alle appartenenze politiche e al posizionamento rispetto al passato.

Un nucleo di settantottini si pensa ancora in forte continuità con l'esperienza rivoluzionaria. Tra questi spiccano Zeki e Latife che nel testo sono tra gli organizzatori del museo itinerante, espressione delle pratiche di memoria della sinistra legata all'ethos del combattente. Altri, con percorsi e tempi diversi, si sono distaccati dai valori del passato, pur continuando a pensarsi in contrapposizione ai processi egemonici di costruzione dello stato-nazione. Tra questi un ruolo prominente è costituito da Ali, che oggi lavora nel mondo dei diritti umani e in particolare per una fondazione che si adopera per diffondere le narrative globali sul passato, Elif, che dopo la partecipazione al movimento femminista degli anni ottanta si è distacca dai valori e dai circoli della sinistra rivoluzionaria e Mustafa che è divenuto professore universitario. Tra le seconde generazioni compaiono giovani che, come Arin, Emrecan, Deniz, si dichiarano militanti di sinistra e si pongono in continuità con i quadri di memoria ereditati. Altri, come le sorelle Hülya e Aylin, pur politicamente molto coinvolte, manifestano la ricerca di forme alternative del ricordo. Füsün, Gizem, Eylem, infine, sebbene sentano un profondo legame con il passato dei genitori, sono alla ricerca di altre modi di espressione della memoria e di impegno nella sfera pubblica.

STRUTTURA DEL TESTO

I primi due capitoli svolgono un ruolo introduttivo, conducendo il lettore nell'articolato paesaggio storico, politico, mnemonico e generazionale che fa da sfondo al lavoro. Più nel dettaglio, il primo capitolo analizza le continuità e le discontinuità che hanno caratterizzato le varie articolazioni dello Stato turco sin dalla sua nascita, sottolineando il perdurare nel tempo di grammatiche repressive simili, come la cornice interpretativa del nemico interno e l'oscillazione del sistema politico tra totalitarismo e democrazia. La secolarizzazione del Paese, strettamente legata alla costruzione dello stato-nazione, è intesa come un processo di autodefinizione attraverso cui l'élite dominante ha rovesciato la lente orientalista sulla popolazione interna, e come una colonizzazione delle forme etiche ed estetiche della vita pubblica e privata. Il capitolo indaga poi il radicalismo politico degli anni sessanta e settanta, e in particolare le organizzazioni studentesche e rivoluzionarie, mostrando come la violenza fosse divenuta un linguaggio d'azione che ha creato le premesse per tre colpi di stato nel 1960, nel 1971 e nel 1980. Il capitolo si conclude con l'analisi della vittoria del fronte islamico nel 2002 che ha suscitato iniziali

speranze di democratizzazione ma che, con la violenta repressione delle proteste del 2013, ha inaugurato una nuova fase autoritaria.

Intitolato “Conflitti di memorie e discontinuità generazionali”, il secondo capitolo è suddiviso in due sezioni e si apre con una rassegna dei cambiamenti che hanno condotto a un regime di storicità incentrato sulla riscoperta del passato. Il recente fiorire di memorie vernacolari, le narrative storiche ufficiali legate allo stato-nazione secolare e le riletture del passato promosse dal governo islamico compongono un campo del ricordo contraddistinto da una forte politicizzazione. L’analisi si focalizza sulle memorie dei movimenti della sinistra rivoluzionaria, che sono codificate nella cornice del martire combattente, e sulla diffusione delle narrative globali incentrate sulla giustizia transizionale che hanno piuttosto inserito il ricordare in un orizzonte terapeutico. La seconda parte del capitolo indaga i processi storici di costruzione della gioventù e le annesse esperienze generazionali. È qui indagato il ruolo che la gioventù ha assunto nel corso della storia repubblicana, individuando nel 1980 uno spartiacque che ha favorito una forte depoliticizzazione dell’esperienza giovanile. Da motore dello Stato e del cambiamento, i giovani sono stati rappresentati come vittime passive della società dei consumi, collocandosi al centro delle narrative con cui le generazioni precedenti hanno dato senso al proprio vissuto. Tuttavia, la scelta di dimorare fuori dalla sfera politica convenzionale è un tratto globale dell’esperienza giovanile e si configura non come segno d’indifferenza ma come una critica silente alle forme di azione a disposizione. Il binomio tra politico e apolitico che in questo capitolo si inizia a delineare è interpretato come un confine simbolico che si intreccia con specifiche politiche della storia.

Il terzo capitolo è dedicato all’analisi dei vissuti giovanili e dei registri della memoria che strutturano il presente nella cosiddetta generazione del settantotto. Gran parte degli ex combattenti condividono un forte senso di appartenenza, strutturato attorno all’esperienza giovanile del progetto rivoluzionario e alla perdita di prospettiva generazionale causata dalla cesura del 1980, che ha favorito un processo d’individualizzazione dei destini. Il capitolo esamina i diversi posizionamenti dei settantottini sul passato e sul presente e mette in luce come la configurazione plurale del sé legata alla giovinezza sia riproposta o rigettata attraverso i canoni narrativi sul passato. Valorizzando i filtri sociali e culturali, il lavoro etnografico mostra come il “noi” che caratterizza i racconti sul passato costituisca una peculiare relazione tra individuo e sofferenza che opera come strategia narrativa ed emozionale all’interno di un set di valori etici e politici.

Attraverso la disamina delle cornici culturali e delle poste in gioco politiche che plasmano la memoria dei gruppi di ex combattenti e dei giovani della sinistra politica, il testo prosegue nel capitolo quarto con l'analisi dei processi di costruzione di forme d'intimità e alterità legate al ricordo. Il lavoro mostra come l'ostentazione della sofferenza e l'attitudine nostalgica consentano agli ex combattenti di rinsaldare i legami di generazione ma anche come la nostalgia per un passato mai vissuto rappresenti per molti giovani un marcatore della differenza con i propri coetanei. Gran parte del capitolo è dedicata all'analisi del museo itinerante della "vergogna del 12 settembre" allestito da un gruppo di ex combattenti. L'esposizione oscilla tra il monopolio della sofferenza vissuta, con l'obiettivo di proteggere la propria storia da potenziali abusi, e il profondo desiderio di riconoscimento pubblico. Essa articola il codice narrativo del martire e stabilisce specifici rapporti con i morti e con il passato, offrendo profili morali in cui il dolore non può ridursi a un affare privato e rappresenta una forza per la mobilitazione collettiva. L'esposizione presenta tuttavia una forte ingiunzione a ricordare in un certo modo, senza render conto degli eterogenei percorsi biografici degli ex militanti. Con la sua narrativa eroicizzante e vittimistica, il museo permette di costituirsi come attori della storia, ma al contempo veicola posizionamenti che sono elaborati in relazione mimetica con i discorsi imposti dall'esterno e che riproducono quei confini che si pretende di superare.

Intitolato "Cambiare le regole del gioco", il quinto capitolo è dedicato alla commemorazione per il giornalista armeno Hrant Dink e alla mobilitazione per Gezi Park e costituisce il punto di fuga dell'intero lavoro verso il quale convergono sia i capitoli precedenti sia i due che seguono. La scelta di collocare assieme la commemorazione annuale e l'occupazione del parco può apparire arbitraria. Pur con genealogie e percorsi differenti, tuttavia, i due eventi presentano un'"aria di famiglia", delineandosi come occasioni di reinvenzione del sociale. L'analisi pone l'accento sui cambiamenti del contesto e sui filtri politici e morali grazie ai quali la figura di Dink e l'annessa commemorazione sono divenute il perno di un esteso processo identificativo che traccia un piano di condivisione alternativo alla logica di opposizioni nette su cui è costruito il campo della memoria. La mobilitazione di Gezi park è inserita invece tra i movimenti di protesta che hanno modificato il panorama politico globale, lasciando intravedere un salto storico nei linguaggi di azione pubblica. L'indagine volge qui sull'ampia gamma di pratiche di protesta che hanno permesso ai giovani in piazza di presentarsi come inediti attori pubblici. Il movimento di protesta è interpretato come un cambio nella mappa delle

aspirazioni e, al pari della manifestazione per Dink, può essere pensato come una zona di contatto capace di rompere con le gerarchie dell'esistente.

I modi di funzionamento e trasmissione del ricordo nei nuclei familiari sono al centro del sesto capitolo che restituisce l'intimità della vita domestica. L'analisi si focalizza sui momenti familiari durante i quali i figli "imparano" a ricordare e prende in esame i modi in cui le esperienze politiche dei settantottini sono state trasmesse e successivamente riprese e contestate dai figli nello spazio familiare. L'attenzione volge alla disillusione e al cinismo degli ex combattenti legati al fallimento dell'ideale giovanile e ai silenzi e ai segreti, interpretati non come una mancanza di comunicazione, ma come parte di un linguaggio pubblico dell'interiorità con una forte componente agentiva, su cui si snoda la riflessione che le seconde generazioni esercitano sui vissuti della prima. Il capitolo si conclude con l'analisi degli oggetti della casa, che con la loro disposizione rivelano la posizione che il passato esercita nell'economia affettiva della famiglia.

L'ultimo capitolo è intitolato "Riscrivere il passato per scrivere il futuro" e riallaccia le fila dei diversi ambiti d'indagine, prendendo in esame i modi in cui le seconde generazioni si appropriano della memoria di famiglia e approfondendo il periodo successivo alla mobilitazione di Gezi Park. L'analisi di libri, documentari e progetti artistici mostra come i figli operino una parziale riscrittura della storia di famiglia, rendendo il passato un'esperienza a cavallo tra due generazioni. Mettendo in luce come il racconto si leghi al processo del divenire adulti, inoltre, il testo analizza le procedure di plasmazione sociale del ricordo autobiografico e di fusione tra esperienze personali e modelli culturali. Lo scarto tra la nuova mappa delle aspirazioni e le concrete possibilità di azione è al centro della parte dedicata al periodo successivo alla mobilitazione del 2013. La protesta ha configurato un nuovo immaginario all'interno del quale i soggetti si pensano e verso il quale orientano le proprie azioni, oscillando tra disillusioni e speranze. Se il quotidiano è il luogo dove realizzare il carico immaginativo della mobilitazione, le grammatiche dell'ordinario hanno riprodotto quei confini che i ritmi della protesta avevano interrotto. L'analisi dei processi di memorializzazione della protesta mostra come le forme del ricordo coniughino continuità e rottura intergenerazionali e attivino processi di costruzione e ricostruzione di gruppi e confini.

Dopo alcune brevi note di conclusione, infine, segue l'appendice dove sono riportate le principali sigle dei partiti e delle organizzazioni politiche e l'appendice fotografica che raccoglie immagini che corredano significativamente l'analisi.

CAPITOLO I

SECOLARISMO, MODERNITÀ, VIOLENZA

Obiettivo di questo capitolo è introdurre il lettore agli snodi della storia contemporanea della Turchia importanti per definire il contesto generale d'analisi e comprendere gli eventi e le dinamiche che definiscono l'orizzonte e le traiettorie biografiche delle persone che danno vita a questa etnografia. I quattro paragrafi in cui è suddiviso sono lontani dal tentativo di offrire una trattazione esauriente e sistematica dei passaggi politici, ma si offrono come dei “frammenti”, secondo l'espressione di Benjamin (1940), che consentono una lettura diacronica di processi storici, le cui cesure solo in parte coincidono con le date ufficiali.

Nel primo paragrafo pongo al centro le dinamiche di costruzione dello stato-nazione avviate attraverso un processo di omogeneizzazione e di occidentalizzazione con la nascita della Repubblica nel 1923. Il secondo prende in esame il ventennio compreso tra il 1960 e il 1980, caratterizzato da tre colpi di stato, dal crescente radicalismo politico e dal conflitto armato tra bande, interrotto nel 1980 dalla giunta militare che ha posto le basi della Turchia contemporanea. Il terzo paragrafo analizza la svolta avviata negli anni ottanta che, attraverso una depoliticizzazione forzata della società, l'introduzione di un'economia di stampo neoliberalista e l'apertura all'islam politico,¹ ridefinisce l'assetto istituzionale, economico e generazionale del Paese. Il quarto paragrafo parte dalla vittoria elettorale del fronte islamico moderato nel 2002 che, da una parte, con il suo connubio di islam e neoliberalismo si pone in continuità con i cambiamenti avviati nel 1980 e, dall'altra, rappresenta l'emersione di un potere per la prima volta contrapposto a quello

¹ Il mondo islamico presenta in Turchia una molteplicità di posizioni ed espressioni che richiederebbe una trattazione specifica e che, tuttavia, non è obiettivo di questo lavoro. Per tale ragione racchiudo questa pluralità in un'espressione la cui omogeneità è una consapevole necessità di scrittura.

incarnato dai militari. Malgrado infatti i grandi cambiamenti politici occorsi dopo il 1980, ci sono ancora numerose continuità con il periodo del colpo di stato, a partire dal mantenimento della costituzione varata dalla giunta militare. Il governo guidato da Tayyip Recep Erdoğan ha suscitato l'iniziale speranza di una democratizzazione reale del Paese, ma negli ultimi anni si è caratterizzato per una deriva autoritaria che ha fatto da cornice alle proteste di Gezi Park ed è culminata con l'elezione di Erdoğan a presidente della Repubblica nell'estate del 2014. La centralità dello Stato e delle politiche *top-down* emergono pertanto come continuità storiche di lunga durata dentro un quadro di profonde discontinuità politiche.

1.1. LA FONDAZIONE DELLA REPUBBLICA

Nel discorso accademico e in quello politico la storia della Turchia è stata costruita per lungo tempo come una "storia di occidentalizzazione", che poteva essere elogiata (Lewis 1969) o criticata (Berkes 1964), ma che raramente è stata messa in discussione. Questa rappresentazione, al pari del concetto di modernizzazione, dà per scontata l'esistenza di Oriente e Occidente come realtà reificate che precedono il cambiamento. Al contrario, c'è sempre stata una relazionalità tra gli Stati europei e l'Impero ottomano. L'occidentalizzazione può semmai essere interpretata come parte di un discorso di potere e di posizionamento identitario con cui l'élite ottomana prima e kemalista dopo ha costruito la relazione con gli "altri esterni" (l'Europa) e con gli "altri interni" (le comunità curde, le minoranze, i contadini anatolici).² Fare storia in Turchia si presenta dunque come una pratica non neutra ma è inserita in specifiche dinamiche di potere. Molti manuali di storia riflettono infatti l'ideologia kemalista mostrando la nascita della repubblica nel 1923 come l'uscita dalle tenebre e dalle incrostazioni della tradizione e come l'acquisizione della modernità e della razionalità.³ Nonostante quest'approccio presentista, il processo di vernacularizzazione della cultura occidentale, la creazione di un sé nazionale e la centralità dello Stato sono dinamiche di più lunga durata iniziate nel

² Nella teoria classica della modernizzazione, incarnata dai lavori di Bernard Lewis (1969), la tradizione appare come il principale ostacolo allo sviluppo della modernità. Questa prospettiva suggerisce una sorta di "*homo islamicus*" ed è stata per lungo tempo funzionale a giustificare l'imposizione dei valori kemalisti. La polarità modernità-tradizione non è dunque una dicotomia analitica quanto piuttosto una pratica usata dal potere dominante per autorappresentarsi.

³ Per uno studio dettagliato della storia ufficiale nei libri di scuola si veda Behar 1992.

corso del XIX secolo non possono essere comprese se non partendo dal crollo dell'Impero ottomano (Zürcher 2007; Mardin 1962).

In quello che lo storico turco İler Ortaylı ha definito “il secolo più lungo dell'impero” (Ortaylı 2000), il grande malato d'Europa aveva un'economia precapitalistica, era attraversato da conflitti etnici e religiosi ed era al centro dell'interesse delle potenze straniere. Per far fronte al costante declino, il potere centrale inaugurò un insieme di riforme strutturali, conosciuto come il periodo delle *Tanzimat* (1839 - 1876), sul modello degli stati-nazione europei e in particolare della Francia. In questo processo di riforma, la secolarizzazione divenne la tendenza più significativa nel campo dell'istruzione e tra l'élite europea e cosmopolita di Istanbul.⁴ Piuttosto che rafforzare il potere centrale, tuttavia, le *Tanzimat* produssero una generazione di burocrati e soprattutto di militari che non si consideravano più semplici servitori ma attori politici. Le riforme spinsero inoltre le diverse comunità non musulmane a rappresentarsi in maniera crescente come “nazioni” soffocate, cristallizzando le proprie diversità religiose e linguistiche in rivendicazioni identitarie politicizzate (Bozarslan 2008). La nascita e lo sviluppo delle idee nazionaliste di fine Ottocento hanno rappresentato infatti uno dei fattori di maggior disgregazione dell'Impero, favorendo una deriva repressiva nel tentativo di controllare le spinte centrifughe. È dunque in questo periodo, con i massacri perpetrati dal sultano Abdülhamit II contro la minoranza armena, che si può far risalire l'inizio del processo di omogeneizzazione e reinvenzione dell'Anatolia come entità turca e musulmana che ancora oggi esercita un ruolo rilevante per comprendere le dinamiche contemporanee.

In questo scenario a cavallo dei due secoli si costituì il gruppo dei Giovani Turchi, composto da musulmani ottomani per la maggior parte residenti a Parigi, il cui spirito riformatore era influenzato dal positivismo e dal darwinismo sociale. Essi subivano il fascino dell'idea europea di rivoluzione ma i loro punti di riferimento intellettuale e politici erano la destra filomonarchica e non le idee socialiste floride nella capitale del XIX secolo. Si trattava tuttavia di una rivoluzione imposta dall'alto, inserita dentro una filosofia della storia “scientificamente” fondata, e che attribuiva a una élite la missione storica di guidare il progresso della nazione. Questa concezione di rivoluzione ha avuto un peso fondamentale anche nei decenni successivi, dal kemalismo di Atatürk ai movimenti rivoluzionari di sinistra (Bozarslan 2008).

⁴ Ricostruendo la quotidianità di un burocrate ottomano di fine Ottocento, Georgeon e Dumont (1997) ha ben illustrato come l'élite del tardo impero fosse già europeizzata e avesse sviluppato un gusto cosmopolita nei modi di arredare le case, mischiando specchi parigini e tappeti orientali insieme all'immane pianoforte, simbolo della cultura europea.

I Giovani Turchi composero il Comitato di Unione e Progresso che nel 1908 portò alla nascita di una monarchia costituzionale, salutata come la “rivoluzione francese in Oriente”, e diedero formulazione “scientifica” al nascente nazionalismo turco. Secondo Ziya Gökalp, teorico sia del Comitato sia del primo programma politico di Atatürk, lo Stato per divenire pienamente una nazione doveva passare attraverso tre principi: l'occidentalizzazione e la turchizzazione della società e l'islamizzazione come antidoto ai mali dell'Occidente. Questi principi hanno effettivamente reso la Turchia una nazione turca, sunnita e occidentalizzata, ma hanno anche aperto numerosi conflitti etnolinguistici e religiosi che hanno caratterizzato tutta la seconda metà del XX secolo. Sotto il Comitato ci fu una progressiva laicizzazione dei sistemi giudiziari e scolastici e lo studio delle lingue europee fu reso obbligatorio. Il periodo del Comitato rappresentò un momento di forte fermento culturale attorno al rinnovamento della società e soprattutto dello Stato che per i Giovani Turchi, in maggioranza burocrati e militari, era il mezzo attraverso il quale ottenere i cambiamenti. Il Comitato cercava di emancipare il Paese dal suo stato semicoloniale, importando elementi europei, soprattutto sul piano tecnico scientifico, senza perdere l'eredità ottomana. Come in gran parte d'Europa, inoltre, il nazionalismo del Comitato era influenzato dal darwinismo sociale e per l'élite al potere lo sterminio armeno del 1912 rappresentò un esperimento d'ingegneria demografica in una guerra tra specie biologiche in competizione (Akçam 2004).

La prima guerra mondiale portò alla disfatta dell'esercito turco e segnò la fine del potere ottomano. Il trattato di Sèvres del 1920, che ufficializzò lo smembramento dell'Impero, divenne per i Turchi il “trauma scelto” (Alexander 2003) con il quale costruire la propria auto-rappresentazione contrapposta all'Europa. In questo contesto di sconfitta e declino, un giovane ufficiale di nome Mustafa Kemal divenne il portavoce di un fronte di opposizione interno al governo fantoccio instaurato dagli Inglesi e Americani. Nel 1921 guidò la cosiddetta guerra di indipendenza per la riconquista di Izmir controllata dai Greci e, una volta ottenuto il controllo della penisola, nel 1923 abolì il sultanato e proclamò la Repubblica di cui divenne il primo presidente. Il trattato di Losanna dello stesso anno definì l'assetto demografico della Turchia attuale e, negando ai Curdi lo status di minoranza e favorendo esodi forzosi, tra cui lo scambio di popolazione con la Grecia, fu funzionale a realizzare l'immagine reificata di un'Anatolia turchizzata. Come ha osservato lo storico Hamit Bozarslan (2013), la guerra di indipendenza deve essere analizzata non in termini di rottura ma in continuità con il decennio dei Giovani Turchi di cui Mustafa Kemal era stato uno dei membri di fiducia. Inoltre, secondo uno schema che

ricalcava la loro presa del potere nel 1908, il pluralismo lasciò il posto a un regime autoritario con un programma di forti riforme e il CHP (*Cumhuriyet Halk Partisi*, Partito Repubblicano del Popolo) che aveva in Mustafa Kemal il suo leader, si impose come unico soggetto politico.

La definizione del regime kemalista come esperienza tra le più radicali del mondo musulmano è legata soprattutto alle politiche di secolarizzazione⁵ imposte in maniera *top-down* dallo Stato (Bozdoğan e Kasaba 1997; Dressler 2010). Tuttavia ciò che distingue queste politiche dalle precedenti spinte di secolarizzazione è il loro carico ideologico. Con la nascita della Repubblica, infatti, la modernizzazione divenne ideologia nazionale e il discorso secolare si legò intimamente al processo di costruzione e rappresentazione dello stato-nazione. La secolarizzazione può essere dunque intesa, in primo luogo, come un processo di auto-definizione dell'élite dominante che negli anni venti si appropriò del discorso orientalista, rovesciandolo sulla popolazione interna. I contadini dell'Anatolia sono stati l'oggetto principale della missione civilizzatrice del kemalismo e hanno rappresentato l'"altro interno" su cui costruire il nuovo discorso identitario di modernizzazione. In assenza di un nemico esterno, inoltre, il kemalismo rivolse le proprie politiche rivoluzionarie sui vari "nemici interni": i Curdi furono tra le principali vittime del nazionalismo di Stato e le loro proteste in varie zone della Turchia furono l'occasione per sanguinose repressioni mai riconosciute. La resistenza curda e i movimenti islamici delle decadi successive sono dunque strettamente intrecciati alla frattura tra la popolazione di Ankara, Izmir e Istanbul che aveva introiettato i valori repubblicani e l'Anatolia rurale in cui perduravano condizioni di povertà e arretratezza.

Le riforme avevano l'obiettivo di fare il "cittadino moderno", regolando forme etiche ed estetiche della vita sociale e possono essere intese come una colonizzazione dello spazio della vita (Habermas 2006). Fu riorganizzata la struttura familiare e le relazioni di genere, furono aboliti i matrimoni religiosi e la poligamia, fu importato l'alfabeto latino e, attraverso l'introduzione del calendario europeo e della domenica come giorno festivo, fu introdotta una nuova messa in ordine del tempo. Con la riforma del cappello, inoltre, fu

⁵ Seguendo il binomio foucaultiano sapere/potere, il discorso antropologico (Asad 2003; Cannell 2010; Starrett 2010) ha decostruito il paradigma secolarista. Il secolarismo è stato inteso come un processo che, da una parte, trasforma l'altro in un oggetto di studio e, dall'altra, disciplina corpi, pratiche, gusti per ripulmare le soggettività religiose. In questa prospettiva esso appare come un discorso di potere storicamente radicato che rientra nella grande narrazione della modernità e che plasma progetti politici, relazioni di genere, incontri coloniali e post-coloniali. La categoria stessa di religioso appare come il prodotto di uno sguardo secolare che rappresenta se stesso come moderno relegando gli altri in un tempo altro (Fabian 1999).

vietato il *fez*, simbolo d'Oriente agli occhi degli Europei, e le donne furono spinte a vestirsi all'occidentale nello spazio pubblico.⁶ È dunque negli spazi intimi della pratica quotidiana che la rivoluzione prese atto: dal mangiare a tavola, al dormire nei letti, all'uso del bagno occidentale, al separare la dispensa dalla cucina e il salotto dalla più cerimoniale stanza degli ospiti, dal cinema all'ascolto della radio. Queste pratiche, da una parte, hanno rappresentato l'espressione concreta di un sapere-potere disciplinante, dall'altra, erano usate dai nuovi cittadini per entrare a far parte della nuova comunità immaginata (Anderson 1996 [1991]). Tuttavia, l'immagine rivoluzionaria del kemalismo non ha impedito un massiccio transito di categorie semantiche dalla religione. L'estromissione dell'islam dalla sfera pubblica è infatti coincisa con l'introduzione di una nuova religione civile che ha portato al "feticismo di Stato" (Taussig 1992) e alla sacralizzazione della figura di Atatürk (Navaro-Yashin 2002). La modernizzazione trionfante, inoltre, non ha mai implicato una separazione del politico dal religioso, quanto piuttosto l'asservimento dell'islam al controllo dello Stato (Yavuz 2009). Se il potere kemalista escludeva l'islam sunnita dalla vita pubblica, al tempo stesso, lo trasformava in un marchio identitario il cui abbandono significava il tradimento della propria nazione. Lo stesso Mustafa Kemal consolidò il legame tra nazione e religione affermando: "poiché grazie a Dio siamo tutti Turchi e quindi musulmani, potremo e dovremo essere tutti laici" (Bozarslan 2006: 42). Se, in accordo alla nuova ideologia di Stato, essere Turchi significava essere "moderni", l'islam non cessava di essere un marcatore della differenza tra il "noi" e gli "altri".

Accanto all'occidentalizzazione, il progetto repubblicano aveva una forte componente nazionalista che prese la forma di un processo di turchizzazione attraverso la lingua e la scrittura della storia (Behar 1992). Il discorso nazionalista segnava infatti una frattura con il passato ottomano, ma al tempo stesso aveva bisogno di richiamarsi a una memoria fondativa per legittimare la sua comunità immaginata. Gli storici turchi tracciarono così un legame con le popolazioni anatoliche preislamiche,⁷ rappresentando i secoli ottomani come una lunga parentesi di corruzione e decadenza rispetto all'*Ergenekon*, una mitica

⁶ Il discorso di genere è stato al centro del progetto politico di Atatürk ma la "liberazione" della donna è stata un'azione paternalista che non ha reso quest'ultima un pieno soggetto. L'emancipazione delle donne è andata di pari passo alla loro desessualizzazione senza offrire una concreta possibilità di soggettivare le esperienze femminili. Pur garantendo una maggiore *agency*, inoltre, in nome della modernità le nuove politiche hanno sistematicamente escluso dalla vita politica le donne che avevano mantenuto simboli religiosi. Cfr. Kandiyoti 1991, 1997; White 2003.

⁷ Per costruire il legame con i nuovi antenati dell'Asia centrale la capitale fu spostata al centro della Turchia con la fondazione di Ankara, che divenne anche sede del museo etnologico nazionale.

età dell'oro, e alla nuova repubblica di Mustafa Kemal che annunciava un futuro radioso (Copeaux 1998). Nello sforzo di riconciliare l'europeizzazione con un discorso nazionalista, il moderno era divenuto d'improvviso più autentico del passato ottomano e la discontinuità era presentata come una continuità storica (Kandiyoti 1993).

Come tutti i leader totalitari dell'epoca, anche Atatürk consolidò il proprio potere autorappresentandosi come il creatore di un nuovo mondo, inventando quella che Adak (2003) ha definito la "Io-nazione", in cui egli incarnava il padre-stato (Atatürk) che dona la modernità ai suoi figli-cittadini. Prendendo spunto dalle esperienze italiane e sovietiche il kemalismo si dotò di un credo sintetizzabile in "sei frecce": il nazionalismo, il repubblicanesimo, il populismo, lo statalismo, il laicismo e il rivoluzionarismo (Parla 1992). Il partito unico si fuse con l'apparato statale in una sorta di "partito-stato", iniziando quella confusione tra apparati di partito e istituzioni dello Stato che ancora oggi rappresenta una costante nazionale. L'esercito inoltre divenne il custode ultimo dello Stato e della rivoluzione kemalista.

Dopo la sua morte nel 1938, l'eredità di Mustafa Kemal acquisì valori semantici estremamente contraddittori venendo utilizzata per legittimare azioni politiche, economiche e culturali differenti. Come ha scritto Ernest Gellner (1994), Atatürk aveva lasciato alla sua morte un consolidato corpus di "*hadit*" incontestabili ma pieni di contraddizioni. La sua eredità era ad esempio usata sia per invocare la nazionalizzazione delle industrie sia per limitare l'intervento dello Stato in campo economico e le sue parole erano citate dai rivoluzionari di sinistra nella lotta contro l'imperialismo così come dai militari di destra per giustificare la repressione del comunismo, da chi invitava a guardare all'Occidente e da chi invece ne deprecava la dissolutezza morale (Bozarslan 2006).

Alla morte di Atatürk, il potere fu assunto dall'amico intimo İsmet İnönü che rafforzò l'autoritarismo paternalista in cui i cittadini erano figli e debitori dello Stato. Pur ispirandosi ai regimi autoritari europei, il governo di İnönü non era conservatore poiché voleva compiere una rivoluzione culturale in una società religiosa. Sotto le pressioni degli Alleati, inoltre, si presentò come difensore delle istituzioni democratiche aprendo alla formazione di partiti di opposizione.

Il regime non era mai stato popolare presso le masse e le elezioni del 1950 furono vinte dal nuovo *Demokrat Partisi*, il Partito Democratico. Il DP era percepito come una minaccia all'egemonia culturale dell'élite kemalista, poiché si faceva portavoce dei valori dell'islam popolare. Pur non costituendo una discontinuità nelle politiche, la formazione di Bayar e Menderes rappresentò una novità per il Paese in quanto primo movimento

politico con un seguito di massa (Bozarslan 2013). Sotto il DP, la Turchia si avvicinò progressivamente a Washington, divenendo punto nevralgico della guerra fredda ed entrando nella Nato, nella Banca mondiale e nel FMI per far fronte alle numerose crisi finanziarie. Il suo costoso apparato pubblico aveva infatti reso l'economia del Paese costantemente dipendente dai capitali esteri. Le crisi economiche non frenarono tuttavia la crescita demografica che passò dai venti milioni del 1950 ai quarantaquattro del 1980 e contribuì a rendere la gioventù una degli attori principali della scena politica.

Con il multipartitismo degli anni cinquanta era incominciata inoltre una biforcazione nella percezione che l'élite aveva del potere: da una parte lo Stato, incarnazione della nazione eterna, e, dall'altra, il governo, soggetto alle fluttuazioni elettorali del "popolo". Lo Stato aveva assunto una definizione a-temporale e incarnava i valori della rivoluzione kemalista la cui permanenza era assicurata dall'esercito e dalla burocrazia. Molti decenni dopo, le manifestazioni per i valori repubblicani successive alla vittoria del fronte islamico di Erdoğan hanno mostrato il permanere di questa rappresentazione. Nel corso degli anni duemila ufficiali, giudici e parte dell'intelligence kemalista hanno infatti esercitato il loro "dovere" di proteggere lo Stato ribadendo, come scrive Bozarslan, "che loro, e non gli eletti, detenessero 'la proprietà' dello Stato" (Bozarslan 2013: 420).

1.2. RADICALISMO POLITICO E COLPI DI STATO

Nel corso degli anni cinquanta, il governo di Menderes scivolò sempre più verso una politica nazionalista e autoritaria, sopprimendo ogni forma di manifestazione. Nel 1958 represses nel sangue una protesta di studenti e professori contribuendo alla nascita di un forte movimento studentesco e alla formazione di un fronte di opposizione che includeva anche parte della borghesia e settori dell'esercito. Molte delle concessioni in ambito religioso, come la riapertura della facoltà di teologia, erano state infatti viste dai militari come un tradimento dei valori kemalisti, di cui si consideravano i supremi custodi. Quando dunque nel 1960 l'esercito rovesciò il governo e giustiziò sia Menderes sia il Presidente della Repubblica Bayar trovò l'appoggio e il sostegno anche dei giovani simpatizzanti di sinistra e dell'intelligence dei grandi centri urbani. Il colpo di stato del 1960 elevò a forze propulsive del Paese l'esercito e la gioventù e, invece di portare a un regime autoritario, promosse una costituzione più liberale della precedente. Con la riapertura della vita democratica il DP trovò in Suleyman Demirel un nuovo leader che si

proponeva quale difensore dei valori dell'islam popolare e che aveva una politica aggressiva verso i movimenti studenteschi. Il suo consenso si basava sul supporto delle masse delle campagne poiché le sue origini lo rendevano agli occhi di queste ultime la realizzazione delle proprie aspirazioni. Nel 1965, infatti, egli vinse le elezioni.

La nuova costituzione liberale permetteva lo sviluppo anche di nuove differenziazioni politiche, come ad esempio l'*İsçi Partisi* (TIP), il Partito del Lavoro, laboratorio della nascente sinistra turca.⁸ In questo periodo cominciò la radicalizzazione politica con lo sviluppo del proletariato industriale e di un crescente movimento studentesco che, sulla scia dell'ideale kemalista della gioventù, si rappresentava come forza motrice della società. La storia politica della fine degli anni sessanta e della decade successiva non può essere ridotta al solo aspetto parlamentare. Sono infatti anni di grande fermento culturale, caratterizzati dalla penetrazione e dalla diffusione delle idee marxiste e della lotta di classe rispetto a un progresso industriale fino ad allora interpretato solo come strumento per colmare il divario con l'Occidente. La sinistra di questo periodo cercava di tenere unito l'anti-imperialismo e il socialismo con il kemalismo e vedeva in quest'ultimo una rivoluzione tradita che bisognava portare a compimento. La concezione rivoluzionaria era dunque legata a una visione kemalista della società e come questa vedeva nel militarismo la forza del progresso.

Negli anni sessanta i partiti si dotarono di posizioni più definite contribuendo alla polarizzazione del conflitto tra la destra e la sinistra, il movimento islamico e la contestazione curda. La principale formazione della destra radicale era ed è tutt'oggi rappresentata dal *Milliyet Halk Partisi* (MHP), il Partito di Azione Nazionale, fondato nel 1969 da Türkeş, ex-generale filo-nazista il cui programma si caratterizzava per un violento nazionalismo e anticomunismo. Il MHP si inseriva nella tradizione del panturchismo, del culto dello Stato e del capo supremo e, oltre ad Atatürk, si richiamava alla mitologia anatolica dell'*Ergenekon*. Apertamente sostenuto da una parte dell'esercito in funzione anticomunista, esso si dotò di un braccio paramilitare per intimidire studenti, professori, giornalisti e insegnanti: i famosi *bozkurtlar* (i Lupi Grigi), in onore di un personaggio della mitologia turca preislamica. Al MHP si affiancava un altro partito conservatore che presentava un carattere marcatamente religioso e aveva il suo leader in Necmeddin Erbakan. I militanti islamici, pur non avendo come obiettivo la lotta armata, acquisirono progressivamente un carattere dichiaratamente anticomunista e nazionalista.

⁸ Fondato nel 1920, il partito comunista ha sempre occupato una posizione marginale a causa di costanti epurazioni.

Dall'altra parte dello schieramento prendevano piede le organizzazioni di sinistra che, sotto l'influenza dei movimenti europei del 1968, più che garantire la continuità della rivoluzione kemalista si posero come obiettivo principale il cambiamento sociale. La maggior parte di esse erano animate da giovani istruiti dell'intelligenza urbana.⁹ La sinistra dei primi anni sessanta era divisa in due correnti: una legata all'*İsçi Partisi* e che aveva per obiettivo una transizione al socialismo per via parlamentare e l'altra, priva di struttura partitica, aveva come preconditione necessaria la rivoluzione. La storia della sinistra rivoluzionaria turca affonda le sue radici nel movimento studentesco che nel 1969 portò alla nascita di DEV-GENÇ, la Federazione Giovanile della Rivoluzione Turca. DEV-GENÇ fu presto messa al bando e continuò a esistere attraverso organizzazioni clandestine che diedero corpo a famose formazioni rivoluzionarie, quali il THKO, l'Armata di Liberazione del Popolo Turco, fondato da Deniz Gezmiş, il THKP-C, il Fronte di Liberazione del Popolo Turco, fondato da Mahir Çayan, e il TIKKO, Partito Rivoluzionario Operaio e Contadino Turco, di ispirazione maoista e fondato da Doğu Perinçek e İbrahim Kaypakkaya. Le maggiori divergenze riguardavano quale fosse la fase storica che attraversava il Paese, ossia se la Turchia fosse una società a modello feudale o con modi di produzione asiatica, e le annesse strategie rivoluzionarie. Le figure storiche di questo movimento erano spesso chiamate "vecchi fucili", ma la gran parte dei militanti e dei leader aveva poco più di venti anni.

Questi giovani, conosciuti in seguito come la generazione del sessantotto, appartenevano alla piccola borghesia istanbuliotta e si nutrivano di riferimenti rivoluzionari lontani e vicini, che andavano dal maggio francese, alle lotte latinoamericane e asiatiche, dalle idee di Nasser al modello albanese (Challand 1979; Rodinson 1972). Inizialmente legati a una visione kemalista della società, essi intesero successivamente i modelli identitari della generazione precedente come forme esogene di colonizzazione interna, idealizzando invece ciò che appariva loro autenticamente nazionale e popolare. Tradizioni religiose e appartenenze etniche come quella curda e quella alevita¹⁰ si intrecciarono con il

⁹ Il conflitto élite-popolo ha attraversato la Turchia indipendentemente dalle posizioni politiche. Scriveva con sarcasmo Bülent Ecevit, leader riformista nel 1969: "Se Marx fosse nato in Turchia, non avrebbe opposto il proletariato alla borghesia, ma il popolo agli intellettuali" (Küçükömer in Bozarslan 2013).

¹⁰ L'alevismo è una forma d'islam i cui luoghi di culto non sono le moschee ma le *cemavi*, case assembleari. Gli alevi rappresentano il 15% della popolazione nazionale (la seconda comunità religiosa dopo i sunniti) e sono storicamente originari dell'Anatolia centrale. Accusate di eterodossia e immoralità, le comunità alevite sono state oggetto di persecuzione da parte della maggioranza sunnita sin dall'Impero ottomano e per tale ragione sono state sin dal principio sostenitrici della secolarizzazione ataturkista. Strutturate in opposizione al sunnismo e all'autorità centrale, a partire dalla fine degli anni sessanta gli aleviti di origine curda si sono legati alla sinistra radicale.

marxismo e furono interpretate come forme di resistenza e di critica all'occidentalizzazione coercitiva.

Tuttavia queste generazioni esprimevano una visione della storia unilineare e sviluppista e avevano una concezione della realtà sociale prescrittiva, incapace di articolarsi nella vita quotidiana (Akman 1997). Il socialismo turco riproduceva infatti le strutture patriarcali tradizionali, deplorava la permissività sessuale come elemento borghese e causa di distrazione rispetto all'obiettivo rivoluzionario, insisteva sulla castità dei militanti ed esaltava il senso di ordine morale. Pur riconoscendo l'eguaglianza formale di genere e considerando le donne compagne di lotta, nella pratica queste ultime figuravano sempre in posizioni gerarchiche inferiori ed erano spesso relegate ai lavori domestici. Come il kemalismo anche la cultura socialista aveva scelto la negazione del corpo femminile per includere la donna accanto all'uomo nello spazio pubblico. Le ragazze militanti erano chiamate infatti *bacılar*, ossia sorelle, e la comunanza di ideali politici e la solidarietà erano considerati valori superiori allo sviluppo della sessualità. Pur concentrando la propria attenzione sul contrasto all'imperialismo e la ricerca di una autenticità identitaria, i movimenti socialisti degli anni sessanta e settanta non elaborarono dunque un modello differente dal kemalismo nelle relazioni intime (Saraçgil 2001). Le relazioni di genere erano problemi secondari la cui soluzione doveva attendere il compiersi della rivoluzione. Le varie organizzazioni rivoluzionarie mantenevano inoltre una visione fortemente elitaria della leadership politica in cui gli ambienti intellettuali della gioventù universitaria apparivano come i veri e unici protagonisti del cambiamento. All'inizio degli anni settanta anche il movimento operaio era in forte ascesa e la sindacalizzazione aveva raggiunto più del 30% dei lavoratori dipendenti. A cavallo di queste due decadi aveva trovato spazio anche il movimento curdo che richiamandosi all'ideologia marxista-leninista cominciava a formare proprie organizzazioni.

Gli anni sessanta furono caratterizzati dalla radicalizzazione degli scontri tra le frange della sinistra, della destra e la polizia. Se inizialmente il ricorso alla violenza da parte dei giovani militanti è stato una risposta alla forte repressione esercitata dal governo e dai gruppi nazionalisti, con il tempo è diventato una modalità di azione politica e un mezzo espressivo. Il radicalismo delle formazioni di sinistra deve dunque essere inserito all'interno di una cultura rivoluzionaria che ha progressivamente individuato nel ricorso alla violenza l'unico modo per rivelare alle masse l'inganno del potere e nella lotta armata l'unica soluzione per cambiare la società. Come vedremo nel corso del testo, parole d'ordine come rivoluzione, lotta armata e guerriglia oltre che essere strategie

d'azione, permettevano ai giovani degli anni sessanta e settanta di inserirsi all'interno di un immaginario politico globale e di tratteggiare specifiche "economie morali"¹¹ (cfr. Bozarslan 2008).

1.2.1. Gli anni settanta e il *kanlı mayıs*, ossia Primo maggio di sangue

Gli anni settanta si aprirono con una crisi economica e con un'ulteriore radicalizzazione dei movimenti operaio e studentesco. La politicizzazione investiva ormai ogni settore della vita pubblica e invadeva anche gli spazi di quella privata comportando spesso fratture nel tessuto familiare. Il governo di Demirel non si dimostrò in grado di gestire la crescente violenza di strada e l'11 marzo 1971 le gerarchie militari costrinsero il governo a dimettersi promulgando lo stato d'assedio. L'esercito appariva a molti giovani militanti di sinistra l'alleato principale per realizzare una società più giusta e, memori del golpe del 1960, erano favorevoli all'intervento militare. Si trattò tuttavia di un errore poiché le Forze Armate presero di mira soprattutto le organizzazioni di sinistra. I tre leader dei movimenti rivoluzionari Deniz Gezmiş, Mahir Çayan e İbrahim Kaypakaya furono rispettivamente impiccato, ucciso in scontro a fuoco e torturato fino alla morte. Più in generale ci fu una vera e propria caccia alle streghe contro gli aspiranti rivoluzionari, quasi tutti poco più che ventenni, e arresti e torture si estesero a chiunque apparisse vicino alla sinistra, accusato di connivenza con il nemico interno. In quest'ondata di repressione, che contò oltre cinquemila arresti, un ruolo importante fu svolto dalla destra di Türkeş e dalle organizzazioni paramilitari addestrate dagli Stati Uniti. Come in gran parte del mondo, infatti, la controguerriglia parastatale s'inseriva nel più ampio scenario della Guerra Fredda di cui la Turchia era al tempo stesso attrice e ostaggio (Bozarslan 2008).

Le elezioni del 1973 videro il prevalere del CHP, guidato dal giovane leader Bülent Ecevit. Quest'ultimo aveva ottenuto ampi consensi presentandosi come rappresentante

¹¹ Riprendendo la definizione di Didier Fassin (2014), il concetto di economia morale indica "la produzione, la disseminazione, la circolazione e l'utilizzo delle emozioni e dei valori, delle norme e delle obbligazioni in uno spazio sociale" (ib.: 167). La prospettiva di Fassin trae origine dalla formulazione elaborata dello storico britannico Edward P. Thompson (2009 [1971]) per analizzare le rivolte contadine inglesi del diciottesimo secolo, irriducibili, a suo avviso, a una conseguenza dell'aumento del prezzo del pane. Prendendo le distanze da un certo marxismo riduzionista e dalle forme di determinismo economico e psicologico, l'economia morale esce fuori da rigidi nessi causali tra condizioni materiali e avvenimenti sociali e sposta l'attenzione sulle esperienze vissute. Nella recente definizione proposta da Fassin, il concetto di economia morale permette di ragionare sulla soglia dell'intollerabile intesa come frontiera dello spazio morale, il cui superamento mette in gioco l'etica collettiva e non semplicemente la norma collettiva. Come si vedrà nel corso del testo, anche all'interno di uno stesso soggetto, l'economia morale del combattente si interseca con altre economie morali delineando una moltiplicazione degli orizzonti di possibilità e pensabilità.

della sinistra moderata e kemalista, spostando il partito su posizioni simili alle socialdemocrazie europee. Tuttavia, tra il 1973 e il 1980 si susseguirono una serie di coalizioni di centro-destra e centro-sinistra troppo deboli per far fronte alla crescente crisi economica e alla violenza politica, spingendo i militari a far sentire la propria voce contro una classe politica ritenuta incapace di riportare la stabilità. Indipendentemente dai suoi numerosi attori e protagonisti, la violenza politica di massa rappresentava l'incapacità del sistema di integrare i giovani e di negoziare un progetto politico per l'intera nazione (Bozarslan 2008). I conflitti politici si intrecciavano inoltre con quelli di origine etnica o religiosa: è questo il caso della nascita del PKK o del massacro perpetrato a Kahramanmaraş nel 1978 dai Lupi Grigi alla comunità alevita.¹² I diversi intrecci tra componenti etniche e religiose, tra ideologie conservatrici e rivoluzionarie rappresentavano diverse reazioni all'idea repubblicana di modernità. Queste contrapposizioni erano tuttavia ancora racchiuse nella divisione binaria e oppositiva tra destra e sinistra e solo dopo il 1980 deflaggarono, frammentando il quadro sociale e politico. Nel quinquennio 1975-1980 ci furono quasi seimila morti, cifre superiori a quelle della guerra di indipendenza, e il culmine fu raggiunto nel 1980 con una media di quindici - venti omicidi politici al giorno (Gemalmaz 1996). I gruppi di destra e quelli di sinistra si erano costruiti come nemici interni, combattendo per il controllo delle strade e delle università, e interi quartieri erano sotto la "tutela" di uno o dell'altro gruppo (Bozarslan 1999).

Dopo il colpo di stato del 1971 la destra radicale si era rafforzata ed era tra i maggiori responsabili del rinnovato clima di violenza quotidiana: i Lupi Grigi erano ormai infiltrati in gran parte delle istituzioni ed erano tollerati dal potere statale (Bora, Can 1991). La sinistra era invece uscita indebolita ma non schiacciata dal golpe. I movimenti studenteschi erano tornati a crescere e i giovani leader uccisi nel 1971 erano stati trasformati in martiri della rivoluzione: Deniz Gezmiş, Mahir Çayan e İbrahim Kaypakkaya erano diventati figure emblematiche di una nuova generazione, conosciuta in seguito come la generazione del settantotto.¹³ Questa generazione era più radicale e più radicata nel tessuto sociale rispetto a quella del sessantotto, i cui leader componevano il

¹² Nel dicembre del 1978 ha avuto luogo nella città di Kahramanmaraş il cosiddetto massacro di Maraş dove morirono più di cento persone, in maggioranza militanti di sinistra appartenenti alla comunità alevita. La carneficina è stata compiuta dai Lupi Grigi ed è stata la risultante della campagna di violenza orchestrata contro le organizzazioni di sinistra e tollerata dalle forze dell'ordine.

¹³ Deniz Gezmiş, giovanissimo capo del THKO, è divenuto l'icona principale della sinistra rivoluzionaria e il suo volto, al pari di quello di *Che* Guevara, si può tuttora ritrovare su poster e magliette. Mahir Çayan, giovane leader THKP-C, è considerato ancora oggi un teorico dell'azione rivoluzionaria.

panteon dei martiri-profeti, ed era animata da giovani turchi, curdi e alevi provenienti dalle province di tutto il Paese che ridussero la distanza tra città e campagna. Nel corso di questo decennio il movimento di sinistra si divise in numerose fazioni percorse da dinamiche di scissione e unione e talvolta in aperto conflitto tra loro.¹⁴ La più grande, il THKP-C scelse strategie legali formando il gruppo DEV-YOL, da cui si separano i sostenitori della lotta armata che fondarono DEV-SOL. La via della legalità fu scelta anche dal Partito Comunista Turco Marxista Leninista (TKP-ML) che si scisse dal TIKKO maoista nel 1972, per poi tornare alla lotta armata dopo la morte del leader Kaypakkaya. Nel 1980 si potevano contare almeno quaranta fazioni che si consideravano spesso nemiche tra loro e che erano divise anche solo per la diversa interpretazione di una parola dei testamenti lasciati dal giovane leader rivoluzionario Mahir Çayan.

Gli schieramenti di destra e di sinistra vivevano nell'attesa di una guerra civile ritenuta imminente in cui solo uno dei due avrebbe prevalso attraverso l'annientamento dell'altro. Tuttavia, la lotta era impari poiché tra le file della polizia c'era un numero crescente di sostenitori e simpatizzanti di estrema destra che, assieme alla controguerriglia americana, componevano un fronte unico nella repressione dei giovani di sinistra.

Il 1977 rappresenta lo spartiacque della storia dei movimenti di sinistra e ne segna il declino. Nei successivi tre anni, infatti, migliaia di persone persero la vita sotto gli attacchi dei gruppi ultra-nazionalisti e delle campagne di violenza promosse dallo Stato. Durante il Primo maggio di quell'anno, passato alla storia come il Primo maggio di sangue (*kanlı mayıs*), fu aperto il fuoco sulle centinaia di migliaia di persone che si erano riunite a piazza Taksim. L'intervento della polizia favorì ulteriormente il caos spingendo le persone ad accalcarsi per cercare una via di fuga, provocando la morte di trentaquattro persone. Ancora oggi non si conoscono i responsabili né le dinamiche precise di quella giornata. Se, infatti, per i militanti di sinistra l'incidente fu architettato da apparati dello Stato e dalla controguerriglia americana, le autorità hanno sempre sostenuto che il massacro fu provocato dalla lotta intestina alla sinistra. I responsabili della sparatoria sono ancora oggi sconosciuti e lo Stato ha messo in atto una sistematica politica di ostruzionismo alle indagini. All'interno della sinistra si continua a dibattere se i morti furono provocati esclusivamente da agenti esterni o anche dallo scontro tra fazioni e se tra

¹⁴ Per una rassegna sistematica della composizione del movimento rivoluzionario giovanile turco si vedano Feyizoglu 1993, Ersan 2013.

queste ci fossero degli infiltrati.¹⁵ La piazza è diventata nel tempo il deposito della memoria della sinistra e il simbolo della sua oppressione da parte dello Stato poiché per oltre trent'anni è rimasta preclusa alla celebrazione del Primo maggio. Come vedremo nel capitolo successivo, le organizzazioni di sinistra hanno sempre cercato di entrarvi e gli scontri sistematici con la polizia hanno assunto il carattere di una lotta per il controllo dello spazio pubblico e della memoria.

1.2.2. 12 eylül

L'escalation di violenza favorì la paralisi economica e pose le premesse per un nuovo intervento militare: alle tre del mattino del 12 settembre 1980 l'esercito prese infatti di nuovo il potere. Attraverso lo schema consolidato di uno "stato d'eccezione" che sospende la legge (Benjamin 1961 [1921]; Agamben 2003), fu proclamato un Consiglio Nazionale di Sicurezza, guidato dal Capo di Stato maggiore Kenan Evren, che vietò ogni tipo di attività politica e sindacale, bandì il Primo maggio e ogni riferimento al comunismo e condusse all'arresto della maggior parte degli uomini politici. Il golpe, comunemente chiamato *12 eylül*, ossia il 12 settembre, fu eseguito per ristabilire l'unità, la coesione nazionale e l'autorità dello Stato e fu giustificato dalla necessità di ripristinare i valori kemalisti a fronte dei crescenti problemi di ordine pubblico. Non va altresì dimenticato che, seguendo la ben nota strategia della tensione, l'intervento militare fu pianificato con almeno un anno di anticipo¹⁶ e, sebbene furono arrestati alcuni membri di destra come lo stesso Türkeş, il vero obiettivo era smantellare e sradicare le organizzazioni di sinistra sopravvissute al golpe del 1971.¹⁷ Dopo un anno erano stati eseguiti dodicimila seicento arresti ufficiali e nel 1982 si contavano almeno ottantamila persone in prigione, seicentomila in custodia cautelare e trentamila in attesa di processo (Dodd 1983). Furono emesse tremilaseicento sentenze di morte, anche se in seguito molte non furono eseguite, e la tortura, anche solo durante il trattenimento in questura, era

¹⁵ Recentemente, ad esempio, l'intellettuale ed ex militante Halil Berktaş ha sostenuto che i morti del '77 sono stati provocati esclusivamente dallo scontro tra le diverse frazioni della sinistra e che la presenza di infiltrati dello Stato profondo o di organizzazioni della contro-guerriglia americana sono il frutto delle narrative di sinistra. Questa posizione ha suscitato la reazione indignata della maggior parte dei militanti ed ex militanti appartenenti alle diverse organizzazioni.

¹⁶ I massacri di Bahçelievler e Maraş del 1978 perpetrati dai Lupi Grigi con la connivenza dello Stato furono usati come pretesto per innalzare il livello di violenza, dichiarare la legge marziale e giustificare l'intervento militare.

¹⁷ In pochi mesi, moltissimi militanti di sinistra furono giustiziati e più di quattrocento furono torturati fino alla morte o fatti sparire nelle carceri. Tra essi compariva Erdal Eren, giovane studente non ancora maggiorenne a cui furono modificati i dati anagrafici per giustiziarlo. Eren è diventato negli anni uno dei maggiori simboli della repressione subita dai rivoluzionari.

diventata una pratica routinaria. La repressione colpì anche professori universitari, politici moderati, giornalisti, intellettuali e chiunque avesse espresso posizioni anche solo vagamente riformiste. I militari dichiararono che qualunque scelta politica diversa dal kemalismo, qualunque appartenenza etnica diversa da quella turca e qualunque scelta religiosa diversa da quella sunnita dovesse essere curata con trattamento psichiatrico. Il regime regolamentò l'abbigliamento di studenti e professori per evitare segni, come barba o baffi, che richiamassero i diversi gruppi politici. I politici in attività furono interdetti per dieci anni dalla vita pubblica e fu vietata l'iscrizione a partiti e organizzazioni a studenti, insegnanti e funzionari statali. I prigionieri politici furono obbligati a parlare turco se di origine curda, a leggere i discorsi di Atatürk e brani del corano.

L'intervento del 1980 comportò un governo militare di tre anni che aveva l'obiettivo di pacificare la nazione, ma anche di promuovere un modello di società basato sul liberismo economico. La giunta militare scrisse una nuova costituzione, ancora oggi in vigore, che nominava il generale Evren Presidente della Repubblica ed esentava i generali da ogni responsabilità penale. Il successo referendario che aveva avallato la nuova costituzione con il 90% dei voti convinse i generali a presentarsi alle elezioni, creando un proprio partito politico e autorizzandone altri due tenuti sotto stretta sorveglianza. Le elezioni del 1983 furono però vinte dall'ANAP, il Partito della Madrepatria guidato da Turgut Özal e il partito dei generali arrivò ultimo.

I tre colpi di stato che si susseguirono nell'arco di un ventennio non sono una rottura e una discontinuità del rapporto con la ragione di Stato, ma al contrario ne rappresentano la riaffermazione. In virtù di quella visione sovratemporale dello Stato, l'esercito si è sempre attribuito il ruolo di censore della vita pubblica e di custode dei valori repubblicani. Gli interventi militari rappresentano dunque un meccanismo politico che ha avuto l'obiettivo di regolare il sistema preservandolo nella sua lunga durata. Come scrive Michel Foucault il ricorso al colpo di stato è "l'affermazione della ragione di stato che afferma che lo Stato deve in tutti i modi essere salvato, quali che siano le forme che si impiegano per poterlo salvare" (Foucault 2005 [2004]: 267, 268). I golpe turchi devono dunque essere interpretati come una continuità del sistema, poiché il potere politico e quello militare si sono sempre giustapposti organicamente. Mustafa Kemal e İsmet İnönü erano, non per caso, militari di carriera che controllavano sia le linee dell'esercito sia quelle del potere politico.

Come vedremo in seguito, gli eventi fin qui tratteggiati rappresentano le fratture temporali attorno alle quali si coagulano memorie individuali e collettive che riproducono

nel presente le polarizzazioni della società, ben oltre la temporalità degli eventi stessi. Il generale Evren ha goduto a lungo di un forte consenso popolare per aver interrotto la violenza e ancora oggi le Forze Armate sono spesso considerate coloro che hanno riportato l'ordine in un Paese sull'orlo della guerra civile. È solo negli ultimi anni, e in particolar modo dopo il dibattito per il referendum costituzionale del 2010, che l'esercito ha visto incrinarsi il suo ruolo di salvatore della patria. Nei capitoli successivi mostrerò come, benché codificate in libri, autobiografie e documentari, le memorie degli ex rivoluzionari occupano ancora una posizione vernacolare e contro-memorale (Foucault 1977) nella lotta per la produzione della storia turca.

1.3. LA SVOLTA DEGLI ANNI OTTANTA

Il colpo di stato del 12 settembre 1980 ha fatto *tabula rasa* del quadro politico e può essere considerato uno dei più significativi spartiacque nella storia della Turchia, capace di cambiare radicalmente il volto economico, sociale, culturale e, come vedremo meglio nel capitolo successivo, generazionale del Paese. Questo spartiacque ha seguito una storia propria ma è stato contemporaneo alla rivoluzione iraniana, alle rivolte della Mecca e all'invasione dell'Afghanistan, rotture radicali che hanno scardinato l'*engagement* politico della sinistra in tutto il Medioriente, cambiando i punti di riferimento per studenti e intellettuali che pensavano il mondo e se stessi nel mondo, attraverso categorie interpretative come la lotta all'imperialismo e l'emancipazione nazionale (Bozarslan 2008). Queste parole incontestabili del linguaggio politico degli anni settanta in Turchia hanno lasciato il posto a un orizzonte del tutto diverso, dominato da un corpo sociale de-politicizzato – soprattutto nelle nuove generazioni – e culturalmente condizionato dallo sviluppo del libero mercato.

1.3.1 La grande trasformazione

Con la vittoria elettorale dell'ANAP è stato ristabilito il primato della vita civile su quella militare e il governo di Özal si è fatto promotore di un programma di forti liberalizzazioni sostenute dal FMI dando un grande dinamismo al Paese. La nuova mobilità sociale ha favorito nuove figure come i business-men e la nascita di una vera e propria classe media, ma ha anche provocato un disordinato processo di urbanizzazione, ben rappresentato

dall'imponente espansione di Istanbul. Negli anni ottanta si è assistito allo sviluppo di un'economia e di una cultura consumista con la costruzione di centri commerciali e la diffusione di beni di consumo di massa, la proliferazione delle TV e radio private, di giornali e riviste. Come racconta un'ex rivoluzionaria intervistata, "gli anni ottanta sono stati per me all'avvento del telefono!". Questa riconfigurazione del panorama politico e culturale ha promosso una forte legittimazione dell'individuo, seppure nella sua qualità di consumatore, creando nuovi stili di vita, nuove pratiche e nuovi spazi privati. L'interesse per il singolo, come ha osservato Ayşe Saraçgil (2001) ha comportato da parte dei mass media l'annullamento del concetto di *mahrem*, ossia della riservatezza dell'intimità privata. Pur nella sua veste legata ai consumi, l'individuo ha acquisito una centralità che il kemalismo e il socialismo gli avevano negato e la dimensione individuale è divenuta protagonista del nuovo spazio sociale sotto lo stimolo di nuovi bisogni e aspirazioni. I cambiamenti radicali degli anni ottanta hanno dunque rappresentato per gli ormai ex rivoluzionari una crisi di prospettiva che analizzeremo in seguito.

L'immaginario di una società turca divisa in destra e sinistra, pur se non rappresentativa dell'effettiva realtà (Lüküslü 2009), aveva caratterizzato tutti gli anni settanta e cedeva adesso il posto a una moltiplicazione dei conflitti: islamici *versus* kemalisti, curdi *versus* turchi, alevi *versus* sunniti, ecc. Le nuove fratture e polarizzazioni non riproducevano la contrapposizione binaria del decennio precedente ma, sotto lo stimolo della nuova stratificazione sociale e dei grandi cambiamenti economici, hanno dato luogo a inedite reti di solidarietà e livelli di appartenenza (Bozarslan 2013). Come osserva Leyla Neyzi (1999), dopo il 1980 nei grandi centri urbani una parte consistente di quella che in precedenza si rappresentava come classe lavoratrice ha progressivamente delineato la propria marginalità secondo linee di appartenenza culturali, etniche e religiose.

Il governo di Özal ha sancito un nuovo assetto anche nel rapporto tra Stato, politica e istituzioni religiose attraverso la famosa sintesi turco-islamica (*Türk İslam sentezi*) con cui l'islam è divenuto una componente necessaria della società e un protagonista dello scenario sociopolitico della nuova Turchia (Yavuz 2003). I militari riconoscevano che il kemalismo non era riuscito a produrre una prospettiva capace di mantenere l'unità del corpo sociale e vedevano di buon occhio una versione dell'islam non ostile allo Stato e fortemente impregnata di valori nazionalisti. Nel corso degli anni ottanta sono state dunque incoraggiate la costruzione di nuove moschee e l'istituzione di scuole di preghiera e associazioni religiose. C'è stato un aumento dei contenuti religiosi nei testi scolastici e nei programmi radio-televisivi e, come in gran parte del Medioriente, l'islam ha iniziato a

sostituire la sinistra come portavoce delle classi marginali. Con il golpe del 12 settembre, esso è diventato un elemento fondamentale della nuova comunità immaginata, emergendo sia come uno spazio di socializzazione sia come un modo di controllo da parte delle istituzioni. L'islam è così entrato a far parte di una nuova logica politica: da una parte, è apparso una risorsa per l'inclusione delle masse neo-urbanizzate; dall'altra, ha smesso di essere soltanto un attributo delle frange della popolazione "tradizionale". Come ha mostrato il lavoro di Nilüfer Göle (1990) sui cosiddetti ingegneri islamici, ha lentamente preso piede una nuova élite musulmana che si è distinta non solo per il suo inserimento professionale, ossia il suo divenire borghesia, ma anche per il suo modo di appropriazione dell'islam, rendendo quest'ultimo anche una strategia distintiva. I movimenti islamici degli anni ottanta hanno infatti interpretato l'islam come un sistema di valori non più contrapposto alla modernità, *favorendo* una via islamica al business, al lusso e all'alta moda, in accordo al nuovo regime economico. In questo quadro, ad esempio, il velo ha acquisito una diversa "vita sociale" (Appadurai 1986) e da mero significante della religiosità femminile è diventato sia il perno del gioco di contrapposizioni tra secolari e islamici sia un marcatore della differenza della nuova borghesia islamica rispetto all'islam popolare.

La massiccia urbanizzazione di flussi migratori provenienti dall'Anatolia ha ridotto, inoltre, la distanza tra città e campagna, ma ha dato anche nuova linfa alla contrapposizione tra élite e popolo che ha trovato espressione nell'opposizione tra laici e islamici. Le classi medie secolarizzate di Istanbul, Ankara e Izmir si sono sentite infatti minacciate sia dall'occupazione dello spazio urbano da parte delle masse dell'Anatolia con la loro musica *arabesk*,¹⁸ i loro odori, le loro barbe e il loro velo, sia dalla nuova borghesia islamica che si appropriava dell'immaginario della modernità. Di fronte alla minaccia di una crescente islamizzazione della società, le Forze Armate si sono affrancate dall'immagine di esercito golpista incarnando quella di ultimo baluardo della laicità.¹⁹ L'esercito è apparso agli occhi della classe media secolare l'unica forza capace di difendere la modernità della Turchia contro la sua stessa popolazione. Per contro, di

¹⁸ La musica *Arabesk* rappresenta un buon esempio di questa contrapposizione. Dalle classi medio-alte secolarizzate è considerata cultura bassa e un residuo della tradizione che invade gli spazi urbani assieme ai nuovi migranti. Per questi ultimi essa è invece una socializzazione della sofferenza provocata dalla loro condizione anomica legata alla marginalità esperita nel mondo urbano (Stokes 1992).

¹⁹ La rappresentazione dell'esercito come difensore della laicità ha trovato spesso sostegno anche nell'ambito delle scienze sociali in quei lavori (cfr. Heper 1994) che hanno adottato un lessico popperiano e che interpretano la democrazia e la modernità come una peculiarità delle cosiddette società aperte e della cultura secolare.

fronte alla rappresentazione kemalista della società, i movimenti islamici degli anni ottanta e novanta sono stati spesso raffigurati come “il ritorno dell’oppresso” (cfr. Robins 1996). Questa rappresentazione è tuttavia stata oggetto di un preciso uso politico e certamente non è più indicativa della realtà attuale.²⁰

Come conseguenza della frantumazione e stratificazione socio-economica di quegli anni, si è assistito a una proliferazione di partiti e formazioni politiche e i vecchi leader estromessi dai militari sono tornati sulla scena esprimendo nuove posizioni.²¹ Il vecchio Ecevit ha, ad esempio, perso lo spirito riformatore e si è avvicinato a posizioni di nazionalismo turco non dissimili da quelle dell’estrema destra. Anche la destra storica ha cambiato aspetto e i famosi baffi che caratterizzavano i Lupi Grigi hanno lasciato il posto a un “nazionalismo pop” (Bozarslan 2013: 93) che mescola slogan bellici, musica rock e difesa dei martiri turchi contro la nuova minaccia del separatismo curdo. La destra radicale è rimasta un movimento forte nel Paese e molti suoi membri implicati negli omicidi degli anni settanta sono entrati a far parte dei servizi segreti. Le organizzazioni di sinistra, invece, non hanno più avuto né la possibilità di ottenere una rappresentanza parlamentare né di formare una propria tendenza capace di indirizzare la società. A cavallo tra gli anni ottanta e novanta, infatti, la depoliticizzazione dei giovani, la detenzione di molti rivoluzionari, la soglia di sbarramento del 10% imposta dalla nuova legge elettorale e gli ostacoli posti dal potere statale hanno impedito una rinascita delle formazioni di sinistra (Bozarslan 2006).²² Sotto lo stimolo di una kemalizzazione forzata e lo spettro del fronte islamico, molti ex-rivoluzionari hanno adottato una posizione di laicismo nazionalista, altri si sono avvicinati e identificati con il movimento curdo, altri ancora hanno visto nelle nuove forme di islam un rifugio dal kemalismo imperante.

²⁰ Molti lavori hanno spesso fornito una rappresentazione dualistica tra classe egemonica e subalterna ricalcando la distinzione tra secolari e islamici. Nilüfer Göle (1996) ha, ad esempio, accostato la relazione tra élite kemalista e movimenti islamici al rapporto tra razzismo bianco e comunità nera americana. Si tratta tuttavia di una rappresentazione semplicistica, spesso usata nel discorso politico dai partiti islamici per auto-rappresentarsi come “la voce dei poveri”.

²¹ Non è possibile in questa sede render conto nel dettaglio di questa proliferazione. Seguendo la divisione proposta dai politologi Uysal e Topak (2010) possiamo individuare cinque tendenze che, dal 1980 in avanti, hanno caratterizzato lo scenario politico turco. Un polo kemalista interpretato dal CHP e dai suoi diversi avatar degli anni ottanta e novanta, che da sinistra socialdemocratica ha incarnato sempre più posizioni nazionaliste. Un polo conservatore, divenuto maggioritario dal 2002 e rappresentato dal DP di Menderes, dall’ANAP di Özal e dall’AKP di Erdoğan. Un terzo polo islamista incarnato da Necmettin Erbakan ed uscito sconfitto dal confronto con l’AKP. Un quarto polo rappresentato dalla destra radicale che può contare sul 10-15% dell’elettorato. L’ultimo polo emerso nel corso degli anni novanta è composto dai curdi.

²² Grazie alle leggi anti-terrorismo del 1991, numerosi partiti di sinistra sono stati messi al bando dalla Corte costituzionale. In assenza di un intervento militare diretto, la Corte ha funzionato come regolatore della vita politica, stabilendo quali fossero i partiti che potevano partecipare alla competizione elettorale e interdiciendo la maggior parte delle formazioni politiche di sinistra, filo-curde o filo-islamiche.

L'impossibilità di un'attività politica della sinistra turca ha permesso poi al movimento curdo di sussumere le posizioni di sinistra. Se la nascita di un movimento independentista è stata legata alle idee marxiste e alla sinistra rivoluzionaria, a partire dal 1980 sono state le posizioni di sinistra a essere sussunte nella questione curda (Jongerden, Akkaya 2011).

1.3.2. Gli anni novanta: violenza politica e rafforzamento dell'esercito

Gli anni novanta sono stati attraversati da governi deboli e crisi politiche come conseguenza dello sfaldamento di un'immagine omogenea della società. Le elezioni del 1993 hanno visto la vittoria di Tansu Çiller che si è rivelata un'estrema sostenitrice del nazionalismo turco e di una visione della società ridotta a questioni di sicurezza. L'apparente moto di liberalizzazione dalla morsa repressiva è stato seguito dall'introduzione di un pacchetto di leggi anti-terrorismo che ha represso ogni forma di organizzazione politica di sinistra e legata ai curdi. L'esercito ha infatti risposto alle strategie del PKK adottando una "guerra a bassa intensità" in cui la questione curda è stata posta in stato di eccezione ed elevata a prima minaccia nazionale. Negli anni novanta si sono inoltre susseguite le morti d'intellettuali ed esponenti di sinistra e del movimento curdo a opera di "ignoti" alle dipendenze di organi di sicurezza dello Stato (Bozarslan 2006).²³ Quello che in molti definiscono il *Derin Devlet*, letteralmente lo "Stato profondo", ossia l'insieme di apparati che agisce al di là dei meccanismi formali dello Stato, ha continuato a marcare la propria presenza e, in nome degli interessi nazionali, ha represso le voci di denuncia additandole come traditrici della patria. Oltre al PKK, anche alcune organizzazioni di stampo marxista-leninista hanno ripreso la lotta armata, come DEV-SOL che nel 1994 si è in parte ricomposta sotto il nome di DHKP/C, Fronte Rivoluzionario per la Liberazione del Popolo, e si è resa responsabile di omicidi politici e attentati che continuano tutt'ora.²⁴ Queste organizzazioni, sopravvissute illegalmente o rifondate, hanno promosso un forte culto dei martiri della rivoluzione e hanno spesso glorificato l'auto-sacrificio, come nel caso degli scioperi della fame

²³ Ad esempio, nel 1993, nella piccola città anatolica di Sivas, una folla di sunniti ha incendiato l'hotel in cui era riunito un gruppo d'intellettuali alevi, provocando la morte di trentasei persone sotto lo sguardo impassibile della polizia. Quello stesso anno, è stato assassinato il giornalista Uğur Mumcu che indagava sul fondamentalismo islamico turco. La sua morte rappresenta un momento di svolta poiché ha provocato proteste contro il mancato impegno di polizia e magistratura nel cercare i responsabili.

²⁴ Nato da una frazione di DEV-SOL negli anni novanta, il DHKP/C ricorre spesso all'attentato suicida come arma politica. Il rapporto di filiazione con DEV-SOL è tuttavia contestato da molti ex militanti che considerano il DHKP/C un'organizzazione opaca, sospettata di connivenza con apparati dello Stato con il fine di alimentare la radicalizzazione del conflitto. A partire dal 2001 la sua offensiva si è intensificata.

promossi dal DHKP/C nel 1996 e nel 2000 contro le politiche di gestione della carcerazione che hanno portato molti detenuti politici alla morte (Bozarslan 2004).²⁵

Nel corso degli anni novanta lo Stato si è trasformato in un campo di battaglia e di alleanza tra vari gruppi del crimine organizzato, Stato e destra radicale. Questo intreccio è stato rivelato nella sua ampiezza con lo scandalo Susurluk, che prende il nome dalla cittadina sul Mar Nero dove si è verificato un incidente stradale che ha visto coinvolti un esponente della destra radicale responsabile di numerosi omicidi, un membro di un'organizzazione criminale e un alto rappresentante del governo. Come ha osservato l'antropologa Yael Navaro-Yashin (2002), con questo scandalo il complottismo è divenuto la metafora del potere e il pubblico ha incominciato a essere detective di uno Stato che, per utilizzare le parole dell'allora Presidente della Repubblica Demirel, "ha il diritto di uscire dalle procedure normali per garantire la propria sicurezza" (Bozarslan 2006: 86). In questo scenario, l'esercito²⁶ ha continuato a rappresentare il vero centro del potere soprattutto attraverso il Consiglio Nazionale di Sicurezza²⁷ (CNS) che poteva definire gli stati di crisi e scavalcare le decisioni del parlamento. Il CNS ha rappresentato il cuore del cosiddetto *Derin Devlet*, garantendo ai militari forme d'ingerenza meno evidenti. Questa nuova struttura di potere ricercava il controllo sulla società anche attraverso un consenso obbligatorio al kemalismo di Stato, rendendo inaccettabile ogni voce dissidente. Per tutti gli anni novanta la Turchia ha dunque vissuto sotto un "regime di sicurezza nazionale" in cui ogni progetto politico era ridotto alla coppia oppositiva amico-nemico di volta in volta incarnata dalla minaccia del separatismo curdo, dell'estremismo di sinistra o dell'islam politico (Bozarslan 2001), e ha reso la Turchia una "democrazia totalitaria" (Navaro-Yashin 2002). Con questa espressione Navaro-Yashin sottolinea come pur agendo attraverso procedure democratiche, la Repubblica turca sia orientata da un sistema totalitario (militare e militarizzato) che definisce come questa democrazia debba apparire. Dopo il golpe del 1980, dunque, il sistema politico opera in una zona ambigua e incerta, a cavallo tra totalitarismo e democrazia, in cui i

²⁵ Contro l'inasprimento del regime d'isolamento per prigionieri politici, nel 1996 e nel 2000 molti detenuti appartenenti alla sinistra radicale hanno portato avanti uno sciopero della fame. Alcuni sono morti durante lo sciopero, altri sono stati uccisi nell'operazione militare ironicamente definita "ritorno alla vita" (*Hayata Dönüş Operasyonu*) con cui le Forze Armate sono intervenute nelle carceri.

²⁶ Le Forze Armate turche rappresentano una vera e propria potenza economica. Sono la principale spesa del bilancio pubblico e attraverso le *holding* private possiedono un impero capace di orientare strategie economiche a livello nazionale. Prima del referendum del 2010, inoltre, erano un'istituzione completamente autarchica.

²⁷ Il CNS è stato istituito con il golpe del 1980 ed era presieduto da un generale che riuniva ogni mese il presidente della repubblica e i vari ministri del governo per "consigliarli".

cittadini devono autoregolamentare i propri comportamenti poiché non è mai chiaro da quale lato il potere tende.

Con le elezioni del 1995 il *Refah Partisi*, il partito islamico guidato da Erbakan, è diventata la prima forza politica e ha formato una coalizione di governo con Çiller. Erbakan ha ammorbidito la propria linea, rendendo l'islam non più un obiettivo politico ma un orizzonte culturale, raccogliendo il consenso degli abitanti dei *gecekondu*,²⁸ dei curdi sunniti e anche di parte della borghesia imprenditoriale favorevole a un programma di liberalizzazioni economiche. Se inizialmente è stato un esecutore fedele delle richieste dei militari, il suo tentativo di liberalizzare l'uso del velo nelle università ha creato forti attriti. La tensione è salita sino al 28 febbraio 1997 quando i carri armati hanno sfilato vicino ad Ankara, costringendo il governo alle dimissioni. Il 28 febbraio (*28 şubat*) è passato alla storia con il nome di “colpo di stato post-moderno”: Erbakan è stato estromesso dalla vita politica e il sindaco di Istanbul, il giovane Recep Tayyip Erdoğan, è stato condannato a dieci mesi di carcere per incitamento all'odio religioso.²⁹

Gli anni novanta si sono dunque chiusi con una coalizione di governo guidata dal vecchio Ecevit, rappresentante della gerontocrazia politica, rivelatosi strenuo difensore del nazionalismo turco. Il suo governo è stato però indebolito dalla corruzione e dal malcontento dell'elettorato di centro-sinistra provocato dalle politiche repressive nei confronti dell'opinione pubblica, che ha portato alle dimissioni di alcuni ministri e a nuove elezioni nel luglio del 2002.

1.3.3. Depoliticizzazione e società civile tra laici e islamici

È importante tenere presente che gli anni ottanta e novanta hanno rappresentato non soltanto un periodo di repressione, ma anche di apertura e di sviluppo sul piano culturale (Gürbilek 1993). La depoliticizzazione del corpo sociale, e in particolare dei giovani, non è stata solo una conseguenza della repressione, ma anche del disincantamento e della sfiducia verso una sfera politica corrotta, favorendo una traduzione del linguaggio politico in quello culturale o religioso (Kentel 1998).

²⁸ *Gecekondu*, letteralmente “edificato in una notte”, sono le bidonville allestite nei sobborghi delle grandi città dai migranti dalle campagne. I *gecekondu* sono così definiti perché, sfruttando un vuoto legislativo, non possono essere demoliti se costruiti in una sola notte. Queste forme abitative non rispettano vincoli urbanistici ma sono favoriti dalle istituzioni locali come forme abitative per le frange marginalizzate.

²⁹ La condanna ricevuta da Erdoğan era contraddittoria perché il suo crimine è stato di aver recitato pubblicamente un verso di Ziya Gökalp, teorico del nazionalismo turco degli anni venti, sacralizzato proprio dai militari.

Si è passati da una modernità stato-centrica a una modernità basata su un'economia di mercato e caratterizzata dalla nascita di una società civile. Accanto alla depoliticizzazione della gioventù e alla perdita di prestigio delle ideologie, c'è stata una moltiplicazione delle posizioni identitarie che ha favorito l'emersione di movimenti ecologisti, femministi, omosessuali. Per le donne, in particolare, elaborare la propria identità di genere è stato un modo per dare corpo ai sogni e alle aspirazioni falliti attorno alla realtà socialista, traducendo in vissuto soggettivo quella parità di genere raggiunta solo sul piano formale. Come racconta Elif, una ex rivoluzionaria divenuta femminista: "Noi donne rivoluzionarie avevamo cercato di realizzare un sogno concepito fuori di noi". Il femminismo ha rappresentato la possibilità di esperire concretamente una realizzazione soggettiva (Kandiyoti 1997).

In questo periodo anche l'islam, confinato nello spazio privato sin dall'inizio della Repubblica, ha acquisito nuova visibilità (Öncü 1995; Göle 1996; Çınar 2005). L'emersione di fondazioni religiose e il fiorire di pubblicazioni islamiche sono esempi spesso citati come evidenze di un nuovo spazio emancipato. L'uso del velo da parte di un numero crescente di donne ha rappresentato, in particolare, una trasgressione dei codici dello spazio pubblico, inteso come spazio eminentemente relazionale, che si accompagnava alla ricerca di modernità alternative (Göle 1996, 2000). Seppur su piani contrapposti, il femminismo laico e le donne velate hanno sfidato la modernità imposta dall'alto tanto nello spazio pubblico quanto in quello privato. La decade degli anni ottanta ha rappresentato pertanto una crisi profonda delle certezze identitarie capace di incrinare le strutture intime del potere kemalista che la sinistra non aveva messo in discussione.

Questa nuova società civile è stata oggetto di numerosi studi (Göle 1994, 2000; Heper 1994; Öncü 1995; Robins 1996) che hanno fatto proprio il modello habermasiano (1989) di una società civile contrapposta allo Stato e di una sfera pubblica (*kamusal alan*) intesa come spazio discorsivo liberato. Questi lavori hanno mostrato la storicità turca del processo di modernizzazione e secolarizzazione, in cui la sfera pubblica secolare è stata l'arena simbolica di riproduzione del potere ed è stata *de facto* sempre posta sotto il controllo dello Stato. Questi autori hanno avuto il merito di decostruire l'universalismo e l'orientalismo implicito delle rappresentazioni habermasiane,³⁰ interpretando i movimenti islamici degli anni ottanta come fattori propulsivi per lo sviluppo di uno spazio liberato.

³⁰ Il pensiero di Jürgen Habermas è figlio della cultura europea laica che con difficoltà avrebbe potuto interpretare i movimenti islamici come elementi razionali favorevoli allo sviluppo di una sfera pubblica discorsiva.

Tuttavia, la nascita di una società civile non ha determinato una maggiore democratizzazione e demilitarizzazione. Più che un discorso razionale di reciproca comprensione, il suo sviluppo ha rappresentato un cambio di governamentalità in cui la società civile non è alternativa al potere statale.³¹ Come ha mostrato Navaro-Yashin (2002) molte delle attività della cosiddetta società civile hanno avuto per obiettivo il mantenimento dei valori dell'ideologia di Stato. Gran parte delle campagne kemaliste degli anni novanta sono state, ad esempio, preparate da organizzazioni ataturkiste o dai comitati di quartiere sorti in difesa di stili di vita specifici. Nel momento in cui il neoliberismo è diventato il regime economico di base, l'ideologia di Stato si è dunque privatizzata.

La dualità stato-società è stata posta alla base della nuova costruzione discorsiva del potere politico che mutava i suoi meccanismi di riproduzione per mantenere il controllo. L'autorità dello Stato è così sopravvissuta alla sua decostruzione e la società civile ha rappresentato uno strumento di riproduzione basato su un certo livello di *agency* e spontaneità degli attori. Le classi medie secolarizzate, tra cui anche molti ex militanti della sinistra radicale, si sono infatti progressivamente spostati su posizioni vicine al modello kemalista poiché sentivano il proprio stile di vita messo a repentaglio dall'affermazione crescente dell'islam politico. L'immagine di Atatürk si è “miniaturizza” (Özyürek 2006) ed è diventata un bene di consumo popolare da esporre nei negozi, nelle automobili e sui comodini tra le fotografie di famiglia. La celebrazione di una società civile come campo autonomo è piuttosto risultata funzionale all'autorappresentazione del potere ed è stata utilizzata dai politici per ottenere legittimità. Le formazioni islamiche (sia il *Refah Partisi* di Erbakan sia l'AKP), ad esempio, si sono spesso autorappresentate, pur se giunte ai vertici del potere politico, come entità fuori dallo Stato.

La vittoria alle elezioni comunali di Istanbul e Ankara del fronte islamico nel 1994 ha reso il conflitto sul secolarismo uno dei problemi centrali della vita pubblica degli anni novanta,³² creando una cesura nell'immaginario sociale. Malgrado i grandi cambiamenti politici, infatti, la comunità immaginata nazionale aveva mantenuto sino a quella data una considerevole continuità. Se la sintesi turco-islamica degli anni ottanta ha cambiato la

³¹ In accordo alle analisi di Navaro-Yashin (2002) e di Mitchell (1990, 1991), questo lavoro non soltanto rifiuta la dicotomia netta stato-società ma anche un'opposizione binaria tra potere e resistenza (cfr. Scott 1990), come vedremo nel corso del testo.

³² Su un piano strettamente analitico il secolarismo-islamismo turco possono essere visti come commenti reciproci di uno stesso sistema che acquistano senso solo se posti in relazione (Navaro-Yashin 2002).

relazione con l'islam, la costruzione dello Stato e della storia si basavano ancora su una prospettiva strettamente kemalista. Dal 1994, il dibattito sull'autenticità turca, costruito sull'asse secolarismo-islamismo, è divenuto così il centro dello scontro politico-culturale. Le classi medie secolarizzate di Istanbul si sono autodefinito *beyaz Türkler*, "turchi bianchi", poiché "civilizzate" e educate, o *çağdaş*, ossia contemporanee, e hanno attribuito la cultura, intesa in termini antropologici, agli "altri" come segno del loro non essere moderni (Navaro-Yashin 2002). Esse hanno considerato e considerano tuttora il loro modo di vivere come l'autentico spirito della Turchia e ritengono di avere il monopolio della modernità utilizzando l'apertura sull'Europa come una pratica di distinzione attraverso cui collocare gli altri in un tempo altro (Fabian 1999 [1983]). Per quelli che sono definiti "turchi neri", per gli immigrati dalla campagne e per gli islamici, invece, i "turchi bianchi" sono copie dell'Occidente allontanatisi dalla propria cultura e dalle proprie tradizioni. Entrambi si appropriano di un discorso nazionalista, i primi richiamandosi all'eredità di Atatürk e i secondi alla sintesi turco-islamica.

Negli anni novanta le politiche dell'identità si sono dunque giocate attraverso le pratiche culturali del nuovo sviluppo consumistico e la vita quotidiana è divenuta il luogo per costruire i discorsi sulla differenza e sull'autenticità. Il marcato processo di depoliticizzazione della società turca può dunque essere interpretato come un cambio degli ambiti del politico e uno spostamento della linea di confine tra pubblico e privato. Con lo sviluppo del neoliberismo si sono creati nuovi spazi intimi e privati dove internalizzare le posizioni politiche: attaccare una bandiera alla finestra, un adesivo sulla macchina, il consumo di bevande e cibi sono divenuti forme implicite di posizionamento politico e identitario, sia della classe media secolare sia della nuova borghesia islamica.

1.4. LA VITTORIA DELL'AKP

Le elezioni del 2002 segnano la fine della vecchia classe politica turca. Il sistema elettorale creato dopo il 12 settembre e che sbarrava la soglia a chi non raggiungeva il 10% ha consentito infatti l'ingresso in parlamento solo a due partiti: la nuova formazione dell'AKP (*Adalet ve Kalkınma Partisi*, Partito della Giustizia e Sviluppo), guidata da Recep Tayyip Erdoğan e nata da una scissione del vecchio partito islamico, ha ottenuto il 34%, e il CHP il 19%. Il successo dell'AKP non è stato legato tanto alle sue posizioni filo-islamiche, quanto al suo presentarsi come alternativo rispetto agli altri partiti politici,

divenuti strutture autoreferenziali il cui unico legame con il territorio era il clientelismo locale e la cui principale ragione di sopravvivenza era l'approvazione dei militari. Inoltre, la mancanza di un nemico interno credibile, non più rappresentato né dal fronte islamico né dal separatismo curdo, ha minato quella contrapposizione binaria amico-nemico su cui si è più volte basato il dibattito politico. Il nuovo partito costituito da Erdoğan non mancava di riferimenti all'islam, ma i suoi dirigenti dichiaravano di ispirarsi ai cristiano-democratici tedeschi e proponevano una politica apertamente filo-europea, ponendosi più in continuità con il conservatorismo di Özal che con il radicalismo di Erbakan (Biagini 2002). Il giovane Erdoğan era inoltre un leader di estrazione popolare che aveva saputo proporsi come alternativa credibile alla corruzione dilagante. L'ex sindaco di Istanbul è stato capace di coagulare un elettorato eterogeneo dalla borghesia islamica a parte di quella laica affascinata dalle aperture filo-europee, dai curdi delle grandi città agli elettori di sinistra alla ricerca di un'alternativa democratica. Sin dall'inizio infatti Erdoğan ha manifestato la chiara intenzione di rompere l'egemonia dei militari nella vita politica promuovendo un intreccio tra il linguaggio dell'islam e il discorso dei diritti umani. Con la vittoria elettorale dell'AKP si è inaugurata la prima fase post-kemalista, che ha suscitato la reazione della stampa, dei militari e di varie organizzazioni della società civile che hanno reclamato il loro "dovere" di proteggere i valori della repubblica (Bozarslan 2013).

L'élite kemalista si è dimostrata incapace di comprendere le cause storiche della propria marginalizzazione ed è scivolata su posizioni sempre più nazionaliste e di un laicismo oltranzista. In questo processo è emersa la corrente comunemente definita *ulusalci*, da *ulus* (nazione), che combina assieme ultranazionalismo e ultralaicismo e che si nutre anche di un discorso di sinistra.³³ Il CHP, ad esempio, si è identificato sempre più con il dogmatismo statalista e come il difensore dei "turchi bianchi". Anche alcuni partiti della sinistra radicale hanno assunto un profilo sempre più kemalista e nazionalista, come il nuovo Partito del Lavoro, al punto che molti vecchi militanti rifiutano di riconoscere una linea di discendenza diretta con i vecchi partiti. La sinistra radicale, nonostante i tentativi di unificazione nell'ÖDP (*Özgürlük ve Dayanışma Partisi*, Partito della Resistenza e della

³³ A questa corrente appartengono personaggi come Doğu Perinçek, esponente di spicco del movimento maoista negli anni settanta e che ha tradotto il discorso di classe nel conflitto etnico. In questa rappresentazione i turchi sono una etno-classe oppressa dalle *lobbies* delle minoranze non musulmane o dai curdi al servizio delle potenze imperialiste. Queste posizioni hanno trovato una sponda anche in alcune frange dell'esercito, ma sono state indebolite dopo l'ondata di arresti avallata dall'AKP nel 2007 e nel 2012 di fronte alla minaccia di un possibile colpo di stato.

Libertà),³⁴ ha continuato a dividersi in un corpuscolo di partiti che non sono riusciti a ottenere la rappresentanza parlamentare. Lo spazio politico a sinistra del CHP è stato così occupato sempre più dalla formazione curda del BDP che alle elezioni del 2011 ha superato lo sbarramento del 10% ed è entrata in parlamento.

Facendo leva su quella borghesia anatolica sorta negli anni di Özal, l'AKP ha portato a compimento quella che con la sociologa Cihan Tuğal (2010) possiamo definire una "rivoluzione passiva". È infatti emersa una nuova élite, conservatrice sul piano culturale (con una visione religiosa delle divisioni di genere, della composizione familiare e dello stile di vita), legata ai valori del capitalismo neoliberista sul piano economico e capace di sfruttare i network religiosi, familiari e locali a fini imprenditoriali (Yavuz 2009). I primi anni di governo sono stati caratterizzati da politiche filo-europee, promuovendo un modello di società basato su un multiculturalismo in stile anglo-americano e non più sul secolarismo assimilazionista (Yavuz, Esposito 2003). L'AKP si è infatti inizialmente fatto promotore di un secolarismo che non reprime le differenze culturali in nome dell'omogeneità dello spazio pubblico, rompendo così quella circolarità tra secolarismo e sicurezza nazionale incarnata dall'esercito. Se la sfera pubblica è stata al centro del dibattito accademico degli anni novanta, nel decennio successivo è entrata a far parte della dialettica politica quotidiana intorno alla discussione sul divieto di indossare il velo nelle università e nei luoghi di lavoro. Anche in questa occasione il governo si è fatto promotore di una diversa rappresentazione della sfera pubblica, non più stato-centrica ma ispirata a un modello pluralistico. Nel 2009 il governo di Erdoğan ha, inoltre, riconosciuto il Primo maggio come festa nazionale e ha permesso una cerimonia commemorativa da parte dei sindacati e dei famigliari delle vittime del Primo maggio di sangue del 1977. Nel 2010 è stato tolto il divieto di manifestare a piazza Taksim che, tuttavia, è stato reintrodotta nel 2013 poco prima dello scoppio delle proteste per Gezi Park per presunti motivi di sicurezza.

Per andare in contro alle direttive dell'UE, nel primo quinquennio di governo (2002-2007) l'AKP ha portato avanti riforme volte un'effettiva democratizzazione, come la possibilità di utilizzare altre lingue al di fuori del turco nei media nazionali e la restrizione della definizione di terrorismo. Tuttavia, nella pratica di governo queste riforme sono

³⁴ Oggi l'ÖDP raccoglie solo la tradizione incarnata da DEV-YOL. L'EMEP, il Partito Laburista, raccoglie invece l'eredità del THKO. Vi è poi il DSIP (*Devrimci Sosyalist İşçi Partisi*, il Partito Rivoluzionario Socialista del Lavoro), una formazione d'ispirazione troskista in cui sono confluiti numerosi intellettuali e che, assieme alla rivista *Birikin* e a formazioni politiche ancora minori, compone il polo della cosiddetta sinistra liberale.

state snaturate (İnsel 2005) e, più in generale, il nuovo fronte islamico ha mostrato negli anni una forte ambiguità, passando da una politica di pluralismo a una politica dell'autenticità. L'interpretazione di sfera pubblica promossa dall'AKP si è ad esempio rivelata una strategia funzionale al raggiungimento di un singolo obiettivo, la liberalizzazione del velo, legato alle esigenze del suo elettorato islamico conservatore. Se Erdoğan è stato inizialmente interprete di un islam come strumento di democratizzazione, ha successivamente mostrato aspetti sempre più autoritari volti a imporre un codice morale islamico a tutta la società.

Le speranze di democratizzazione sono state ulteriormente tradite dopo l'omicidio del giornalista turco-armeno Hrant Dink nel 2007.³⁵ Benché compiuto da un giovane nazionalista, parte dell'opinione pubblica ha individuato nell'omicidio la corresponsabilità della polizia. Il delitto sembra infatti rientrare all'interno di una complessa trama dello Stato profondo per destabilizzare il Paese e favorire un intervento militare restauratore dei principi kemalisti. Durante il processo all'assassino, inoltre, è stato perpetuato e riproposto quel modello di opacità del potere politico e dell'apparato statale che aveva caratterizzato la Turchia kemalista. Come vedremo meglio nel quinto capitolo, dove analizzerò la commemorazione per Hrant Dink che si tiene ogni 19 gennaio, il suo assassinio segna una cesura importante che ha stabilito una nuova relazione tra memoria, emozioni e proteste politiche. Da una parte per molti giovani la sua commemorazione rappresenta l'antecedente di Gezi Park, dall'altra, per usare l'espressione di un ex rivoluzionario, la memoria di Dink "è una memoria che sposta le pietre".

Lo smantellamento dei quadri kemalisti dello Stato non ha dunque portato a una democratizzazione, ma ha garantito all'AKP un controllo sull'insieme delle leve delle istituzioni, dalle prefetture e dai vari organi di sicurezza, ai vertici delle sedi diplomatiche e ai mass-media. La Turchia si è così trovata senza un contro-potere, ossia senza quei meccanismi di equilibrio reale che vanno ben oltre la semplice tripartizione formale dei poteri. Questo vuoto ha garantito stabilità,³⁶ ma, al tempo stesso, ha aperto la strada per un nuovo autoritarismo che vede in ogni forma di critica e dissidenza un tradimento nazionale o un atto di "terrorismo", termine evocato dallo stesso Erdoğan durante le

³⁵ Dink è stato il fondatore di Agos, primo giornale in turco e in armeno ed è stato più volte processato per suoi articoli ritenuti lesivi dell'identità turca. Da giovane era parte del gruppo rivoluzionario maoista, ma la sua figura è divenuta presto un simbolo dei diritti umani e del processo di democratizzazione della Turchia.

³⁶ L'AKP ha confermato il successo del 2002 con le elezioni del 2007 e del 2011 dove ha sfiorato il 50% dei suffragi.

proteste per Gezi Park. La deriva autoritaria dell'AKP ha preso forma anche attraverso la modifica dell'assetto istituzionale dello Stato con il referendum costituzionale del 2010, promosso in seguito allo scandalo dell'*Ergenekon*.³⁷ La consultazione ha avuto come obiettivo dichiarato la modifica della costituzione del 1980 e la sottrazione della Corte costituzionale dall'influenza dell'esercito, permettendo per la prima volta di processare i vertici delle Forze Armate. Come vedremo nel secondo capitolo, questo referendum ha esercitato un ruolo significativo nelle politiche della memoria del colpo di stato, tuttavia, il cambiamento istituzionale non ha portato a un reale miglioramento dell'apparato giudiziario e non ha garantito una maggiore autonomia della Corte dal potere politico. Al contrario, ha permesso al governo dell'AKP e alla rete di Fetullah Gülen³⁸ di collocare propri uomini in quella che era l'ultima istituzione fedele ai valori kemalisti. Pur se ha cambiato orientamento, il dispositivo giudiziario è così rimasto un organo "super-politicizzato, pronto a interpretare la legge in funzione dello spettro del 'terrorismo' che lo ossessiona" (Bozarslan 2013: 461). I cambiamenti costituzionali hanno inoltre reso possibile la candidatura di Erdoğan alla Presidenza della Repubblica.

1.4.1 Da Gezi Park alla deriva autoritaria

Le retoriche dell'AKP hanno spesso fatto ricorso a un sentimento vittimistico evocando costantemente le politiche di occidentalizzazione coatte dei primi anni del XX secolo, la violenza degli anni cinquanta incarnata dalla memoria dell'esecuzione di Menderes e la repressione del regime militare del 1980 (Bozarslan 2013). Come già accennato nel precedente paragrafo, l'AKP è ricorso inoltre alla dicotomia tra élite e popolo autorappresentandosi come portavoce degli oppressi e come i margini che assumono il

³⁷ *Ergenekon* è il nome dato a un'organizzazione clandestina secolarista e nazionalista, tra le cui file compaiono membri dell'esercito e dei servizi di sicurezza, e sembra legata a numerosi omicidi politici tra cui quello di Dink. Nel 2007 circa trecento membri sono stati arrestati con l'accusa di progettare un colpo di stato ai danni dell'AKP. Se tra le file degli imputati compaiono figure legate a violenze politiche, numerosi sono i giornalisti coinvolti solo perché difensori dei valori repubblicani. Lo scandalo dell'*Ergenekon* ha inizialmente suscitato una speranza diffusa di far luce sui lati oscuri dello Stato turco, ma il processo si è rivelato uno strumento per reprimere ogni opposizione al governo dell'AKP.

³⁸ Fetullah Gülen è un leader religioso, fondatore della rete di scuole religiose *ceemat* e capo della confraternita Hizmet (servizio) che, a partire dagli anni ottanta, ha acquistato sempre più rilevanza pubblica in Turchia. Il suo obiettivo non è mai stato una presenza diretta sulla scena politica ma un'espansione nel settore bancario, dell'istruzione e dei media, ponendosi ai vertici di testate giornalistiche come *Zaman*, il quotidiano più letto del Paese. La comunità gülenista si è fatta promotrice di un connubio tra islam e capitalismo e del dialogo tra culture e religioni, ma appare anche un'organizzazione opaca e legata a meccanismi politici controversi. Prima della clamorosa rottura nel 2014, Gülen e Erdoğan hanno dato vita a un sodalizio politico che ha portato il primo a inserire propri adepti nelle file della polizia e della magistratura e il secondo a godere del supporto di una rete capillare distribuita in tutto il Paese. Oggi la rete gülenista è invece considerata dai vertici dell'AKP il principale avversario.

potere. L'egemonia politica esercitata per oltre un decennio ha lentamente trasformato l'AKP da forza anti-stato in una sorta di padrone dello Stato stesso. Sono state anche promosse nuove politiche della memoria che hanno operato una desacralizzazione dell'immagine di Atatürk sostituendola con la nostalgia per la *grandeur* dell'Impero ottomano, risemantizzato in chiave positiva attraverso l'istituzione di nuovi giorni festivi e nuove occasioni di commemorazione (Cihan 2009). Le istituzioni hanno progressivamente perso il loro significato a favore di un potere personalizzato in cui Erdoğan emerge come secondo padre fondatore della Turchia, incarnando in se stesso le sorti dello Stato. In questa veste, egli ha cercato di disciplinare gli spazi della vita pubblica e privata, "invitando" ad avere almeno tre figli, facendo affermazioni sulla moralità della donna, introducendo limitazioni sull'aborto e sul consumo di alcol.

In questo scenario, la notte del 28 maggio 2013 con un sit-in di circa cinquanta giovani contro la distruzione dell'ultima area verde nel cuore di Istanbul hanno preso piede le proteste per Gezi Park. Le politiche neoliberiste che negli ultimi decenni hanno cambiato il tessuto urbano di Istanbul, rendendola una metropoli globale (Keyder 2005), prevedevano una ristrutturazione dell'area intorno a piazza Taksim, con l'edificazione di un centro commerciale e di una moschea, i due simboli delle politiche neo-ottomane del governo. Così come il vecchio potere kemalista aveva scolpito i propri valori nell'architettura modernista della piazza (Bozdoğan 2001; Bozdoğan, Kasaba 1997), anche Erdoğan ha cercato di rendere Taksim uno dei luoghi in cui sancire il connubio tra ideali nazionali e forme architettoniche. I tentativi della polizia di sgombrare il parco bruciando le tende dei giovani occupanti sono stati considerati una violenza immotivata e hanno scatenato un'ondata di proteste spontanee. Centinaia di migliaia di persone si sono riversate in strada e all'indignazione per il comportamento della polizia si sono affiancate altre rivendicazioni, come l'opposizione alla gentrificazione, la protesta contro le politiche invasive degli spazi privati e la difesa dei valori kemalisti. Lo scontro ha dato vita a manifestazioni in tutto il Paese represses violentemente dal governo. Quest'ondata di proteste ha inserito la Turchia all'interno del nuovo immaginario globale di movimenti collettivi che va da piazza Tahrir, a piazza Sintagma, da Zuccotti Park a Puerta del Sol (Castels 2012). Questi scontri si presentano come una frattura generazionale e come la prima grande protesta politica dopo la depoliticizzazione della gioventù successiva al 1980.

Dopo le proteste per Gezi Park, il fronte islamico è stato spaccato dallo scontro tra Erdoğan e Gülen, iniziato nel 2010 per un disaccordo in politica estera, ma esplicitatosi

con le critiche del predicatore islamico al ricorso alla violenza. Secondo Erdoğan le proteste sono state orchestrate proprio dall'ex alleato per minare la sua popolarità. Nell'autunno 2013 è esploso inoltre uno scandalo per corruzione, che ha portato alla sostituzione di numerosi ministri. Lo scandalo e la successiva inchiesta sono stati interpretati da Erdoğan come un tentativo del gruppo di Gülen di indebolire il governo in vista delle elezioni amministrative. Nonostante la repressione violenta della protesta, gli scandali e l'accusa di brogli, l'AKP ha vinto le elezioni amministrative sia a Istanbul sia ad Ankara e nell'estate del 2014 Erdoğan è stato eletto Presidente della Repubblica. Ai suoi occhi, il network di potere gülenista radicato nella polizia, nella magistratura, nel campo dell'istruzione e nel settore economico è apparso non più un utile strumento, ma una minaccia al proprio potere. Ha così imposto la chiusura di molte scuole religiose, la rimozione di circa seimila agenti di polizia ritenuti vicini a Gülen; sono seguiti gli arresti dei giornalisti del quotidiano *Zaman*, legato al predicatore islamico e, infine, il mandato di cattura verso lo stesso Gülen con l'accusa di guidare un'organizzazione terroristica per destabilizzare il Paese. La svolta autoritaria che ha caratterizzato la Turchia negli ultimi anni deve pertanto essere letta anche dentro questa guerra tra i due leader del blocco islamico conservatore per il controllo dei vertici dello Stato.

L'elezione di Erdoğan a Presidente della Repubblica si è accompagnata alla sconfitta dell'alleanza tra il CHP, partito fondato da Atatürk e continuatore dei valori kemalisti, e il MHP, formazione della destra ultra-nazionalista, e all'entrata sulla scena politica del HDP (Partito Democratico dei Popoli). Quest'ultima è una piattaforma d'ispirazione filo-curda nata alla fine del 2013 dall'unione del partito curdo del BDP e delle formazioni della sinistra turca che, mescolando l'eredità della lotta curda con i linguaggi delle nuove proteste giovanili, ha raccolto consensi trasversali facendosi portavoce anche di rivendicazioni nazionali come le lotte sindacali e le questioni di genere. Se il governo di Ankara accusa il HDP di essere solo il braccio legale del PKK, la strategia della nuova piattaforma diverge da quella extraparlamentare, armata e esclusivamente incentrata sulla questione curda dell'organizzazione fondata da Öcalan. Oltre alla progressiva etichettatura di ogni forma di dissenso come espressione terroristica, inoltre, Erdoğan ha congelato i negoziati di pace con la minoranza curda da lui stesso iniziati e ripreso le operazioni militari nell'Est del Paese. Il rinnovato clima di polarizzazione ha favorito il ritorno massiccio della violenza come linguaggio politico e della strategia dell'attentato suicida da parte di una galassia di gruppi e organizzazioni. Come vedremo in modo più

dettagliato nell'ultimo capitolo, infatti, il conflitto interno con la minoranza curda si è intrecciato con le tensioni del radicalismo islamico che attraversano il Medioriente.

Se, dunque, l'AKP si è fatto inizialmente promotore di un modello di società pluralista cerca oggi di realizzare l'utopia di una "società organica" turco-sunnita, così come aveva tentato il nazionalismo d'ispirazione durkheimiana degli albori della repubblica (Bozarslan 2013). L'idea di una nazione turca concepita come un corpo omogeneo, la cui sopravvivenza dipenderebbe dall'epurazione delle sue cellule traditrici e da una costante mobilitazione contro i nemici interni ed esterni sono infatti immagini di cui il linguaggio politico è di nuovo intriso. Malgrado le forti discontinuità che hanno caratterizzato i diversi esperimenti di ingegneria politica e sociale, le varie articolazioni storiche dello Stato turco hanno dunque spesso riproposto una stessa grammatica repressiva.

CAPITOLO II

CONFLITTI DI MEMORIE E DISCONTINUITÀ GENERAZIONALI

In questo capitolo traccio l'articolato panorama di memorie e generazioni che fa da sfondo a tutto il lavoro. Legami e fratture generazionali e pratiche e forme del ricordo costituiscono, infatti, due degli assi portanti della ricerca che si intrecciano costantemente nel corso del testo. Nel primo paragrafo prendo in esame il passaggio da un regime di memoria che non valorizzava il passato a uno incentrato sulla sua riscoperta e caratterizzato dal fiorire di memorie vernacolari alternative al discorso storico ufficiale. Questo cambiamento, occorso nelle ultime decadi, si è accompagnato a un processo di patrimonializzazione in cui la memoria è stata posta al centro di interessi, azioni e rappresentazioni di politici, artisti, intellettuali, accademici, istituzioni nazionali e internazionali e di testimoni, vittime e consumatori di differenti generazioni. Può allora aiutare pensare il ricordo come un campo nei termini di Bourdieu (2010)¹ caratterizzato da una pluralità di poste in gioco e attraversato da una molteplicità di soggetti che si pensano relazionalmente, che veicolano logiche differenti e che partecipano essi stessi a logiche eterogenee.

Le memorie dei movimenti della sinistra rivoluzionaria sono invece al centro del secondo paragrafo. Queste memorie occupano una posizione vernacolare rispetto alla storiografia ufficiale e, tuttavia, hanno dato vita a una narrazione forte, altamente codificata e politicizzata, che si è strutturata attorno alla cornice del martire combattente, in turco *şehit*, e a un insieme di pratiche di protesta e commemorazione, come la lotta per la conquista di piazza Taksim durante il Primo maggio. La lotta per Taksim rende tangibile

¹ In diversi saggi Bourdieu ha definito il campo come un sistema di relazioni oggettivate che dipende ad ogni momento dai rapporti di forza esistenti al suo interno (cfr. Bourdieu 2010).

nello spazio pubblico la relazione contrastiva che queste memorie elaborano con lo Stato e l'annesso processo di costruzione della marginalità pubblica.

Nel terzo paragrafo mostro invece come, a partire dagli ultimi anni, queste forme consolidate di “messa in memoria” (Candau 2002 [1999]),² siano state affiancate da un modello del ricordo incentrato sul linguaggio del trauma e sulla retorica del “*coming to terms with the past*”. Si tratta di politiche e linguaggi globali che sono stati introdotti e tradotti in Turchia da una folta schiera di intellettuali. Questi ultimi rappresentano figure pubbliche dotate di una certa autorità sociale che consente loro di esercitare effetti nella definizione dei contorni e delle regole del campo della memoria. I loro discorsi costituiscono cornici culturali che introducono modi di intendere la storia e di relazionarsi con il passato. Le diverse rappresentazioni (la storia ufficiale, la figura del martire, il passato inteso nei termini di un trauma da curare) producono una ridefinizione costante in cui i diversi soggetti agiscono e sono agiti, classificano e sono classificati, che mette in gioco, come vedremo a più riprese nel corso del testo, una diversa definizione del sé individuale e collettivo.

Nell'ultimo paragrafo, infine, analizzo le diverse forme che il legame tra stato-nazione e costruzione della gioventù ha assunto nel corso della storia repubblicana, esaminando le grandi faglie generazionali dei cosiddetti “figli della Repubblica”, della “gioventù ribelle” degli anni sessanta e settanta e dei giovani cresciuti dopo la cesura del 1980, ritenuti vittime del consumismo e della depoliticizzazione forzata. Il binomio politico-apolitico emerge come uno dei poli attorno cui si strutturano le narrative generazionali e, in particolare, il confronto tra i settantottini rivoluzionari e la gioventù odierna, portatrice di modi di agire e forme di pensiero del tutto nuovi. Tale binomio acquista centralità non soltanto perché è messo in discussione durante le proteste per Gezi Park (cfr. cap. cinque), ma anche perché taglia trasversalmente le relazioni familiari (cfr. cap. sei). Le trasformazioni del legame tra gioventù, forme del ricordo e esperienze generazionali che qui si iniziano a delineare rappresentano anche cambiamenti delle cornici morali, degli immaginari sociali, della definizione degli altri e della ridefinizione degli spazi interiori.

² Con questa espressione ripresa da Joël Candau intendo quel processo attraverso cui la memoria classifica e ordina la realtà, struttura il mondo, addomestica il tempo e lo investe di significato.

2.1. DALL'OBLIO ALLA RISCOPERTA DELLA MEMORIA

Storia e memoria rappresentano due modi diversi di addomesticare il tempo e di relazionarsi con il passato e, in un certo senso, il discorso storico è figlio della memoria, poiché può essere inteso come una delle possibili metamorfosi della memoria sociale (Candau 2002 [1999]). Come ricorda Jan Assman (1997 [1992]), anche la storiografia è una produzione culturale elaborata da istituzioni politiche e attori sociali, conseguenza e causa di pratiche atte ad annullare o enfatizzare certi eventi del passato e a stabilire una specifica relazione col tempo. Entrambe ci parlano, con i loro linguaggi e con i loro diversi regimi di verità, del presente oltre che del passato. In Turchia la storiografia è stata una disciplina storicamente alleata con il potere statale, utilizzata sin dall'origine della Repubblica per costruire e consolidare la nuova comunità immaginata. Il progetto di modernizzazione implicava infatti una nuova messa in ordine del tempo in cui il senso di novità attraverso cui si esperiva la modernità spingeva i nuovi cittadini a considerare il passato qualcosa di cui liberarsi. Il lavoro della sociologa Meltem Ahiska (2006) sugli archivi di Stato ha mostrato come la marcata disattenzione prestata nel primo periodo repubblicano alla conservazione degli archivi storici non sia stata casuale, ma abbia riflettuto il profondo disagio che l'élite europeizzata provava nei confronti di un passato che non le permetteva di sentirsi pienamente moderna. Lo sviluppo politico della modernità si è fondato dunque sull'oblio pubblico del passato e in particolare sul rifiuto del periodo ottomano percepito come non moderno.

Nel processo di costruzione dello stato-nazione, la storia ha rappresentato uno strumento per adottare una sola versione del passato, introdurre il tempo sagittale della modernità e rimpiazzare le temporalità multiple di una società con soggetti e gruppi che ancora non si pensavano come una nazione.³ Come ha scritto in un famoso passaggio Ernst Renan (1993 [1892]), ciò che dà forma a un'identità nazionale non è solo la memoria condivisa ma anche ciò che è volutamente dimenticato. La costruzione del racconto storico della Repubblica ha così implicato la messa in atto di sistematiche politiche di silenziamento delle narrative alternative, trasformando in pratica consolidata la rimozione degli eventi che discordavano dal racconto ufficiale e che erano considerati lesivi dell'identità

³ Il pluralismo culturale, etnico e religioso dell'Impero rappresentava un ostacolo al processo di omogeneizzazione e secolarizzazione. Tale processo è stato caratterizzato da una forte ambiguità: da una parte, transcendendo le differenze forniva alle minoranze uno strumento di inclusione, dall'altra, imponendo una sola lingua e una sola versione del passato agiva come meccanismo escludente.

nazionale. Allo sterminio armeno del 1915⁴ si è aggiunto la rimozione dello scambio forzoso di popolazione con la Grecia nel 1923, dell'aggressione alla comunità ebraica nel 1934 in Tracia, del massacro della comunità curda e alevita nel 1938 a Dersim, delle repressioni perpetrate negli anni cinquanta, sessanta e settanta sulle minoranze e sui gruppi politici di opposizione, delle torture e degli omicidi subiti dai militanti di sinistra negli anni ottanta, delle sparizioni dei giovani curdi negli anni novanta, e così via. Si tratta di eventi che hanno visto la corresponsabilità di apparati dello Stato e che sono stati omessi dalla storia nazionale raccontata nei libri di scuola e nelle commemorazioni ufficiali e che a volte sono stati persino tralasciati dalla trasmissione familiare, dove si è scelta la via del silenzio. Per tale ragione la Turchia è indicata spesso come un archetipo di "amnesia sociale".⁵

Dopo il colpo di stato del 1980, inoltre, i manuali di storia si sono impregnati di precetti kemalisti, di continui riferimenti all'operato di Atatürk, creando un culto della personalità retroattivo. Come ha osservato lo storico Etienne Copeaux (2002), tutto ciò che non concerneva gli insegnamenti del grande padre è stato posto fuori da un racconto storico, trasformando Atatürk nella storia stessa del Paese. La narrazione storica è stata così costruita nei termini di una linea dritta che dalle tenebre del passato ottomano conduceva alla rivoluzione kemalista i cui valori sono ancora oggi difesi dall'esercito. Il discorso storico ha rappresentato un sapere-potere alleato del modernismo, dello Stato e del positivismo, divenendo uno strumento dell'élite kemalista per reprimere le narrazioni alternative e favorire l'immagine dell'omogeneità nazionale (Neyzi 1999, 2008).

Chi era ai margini della produzione del discorso pubblico ha invece fatto ricorso alla costruzione di memorie vernacolari, determinando un marcato contrasto tra la trasmissione orale e la storia istituzionalizzata. L'omogeneizzazione secolarista e la costante repressione militare hanno infatti, da un lato, contribuito a trasformare le narrative alternative in memorie private circolanti nelle famiglie o nelle comunità (i gruppi della sinistra radicale, le comunità alevite, curde, armene, etc.) e, dall'altro, hanno favorito pratiche di autocensura anche all'interno dei nuclei famigliari e comunitari. Le memorie vernacolari si sono così configurate come pratiche storicamente sedimentate di opposizione, rendendo lo sviluppo della memorializzazione pubblica strettamente

⁴ Il massacro della comunità armena precede la fondazione della Repubblica ma rientra nella logica di costruzione del discorso nazionale che la futura classe dirigente portava avanti.

⁵ Questa definizione oggi molto diffusa in Turchia è stata attribuita non per la mancanza di atti formali di scuse da parte delle autorità rappresentanti lo Stato, poiché anche nell'era delle "politiche del pentimento" (Olick 2007) le scuse ufficiali sono rare, quanto piuttosto per il continuo rafforzamento delle pratiche di negazione e di silenziamento attraverso forme legali e illegali di coercizione.

intrecciato al processo di democratizzazione. Tuttavia, le memorie alternative al discorso ufficiale presentano conflitti reciproci, differenti modalità espressive e gerarchie interne che non permettono di ridurre le poste in gioco a un'opposizione binaria tra storia ufficiale e memorie subalterne.

Il lento sgretolamento dell'egemonia kemalista sul finire degli anni novanta ha favorito la messa in discussione della storiografia ufficiale, creando un contesto di memorializzazione plurale con la proliferazione di pratiche del ricordo relative alle violenze di Stato che ha fatto entrare la Turchia nel *boom* della memoria globale (Winter 2000, 2002). A questo sgretolamento hanno contribuito gruppi di opinione capaci di influenzare la sfera pubblica e il mondo accademico con lo sviluppo di una storiografica indipendente caratterizzata da un "racconto critico post-nazionalista" (Göçek 2006). Artisti, scrittori, accademici e operatori delle ONG, attraverso film, romanzi, serie televisive, mostre e conferenze, hanno rivolto sempre più attenzione alla scoperta dei cosiddetti "passati taciuti". Sulla scia di un trend globale si è dunque passati a un "regime di storicità"⁶ (Hartog 2007 [2003]) incentrato sulla conservazione del passato in cui la cornice mnestica del kemalismo è divenuta solo uno dei possibili frame mnestici che competono tra loro all'interno di un campo di forze multiple (Bourdieu 2010).

Negli anni novanta, ad esempio, la contrapposizione tra secolari e islamici si è articolata soprattutto nel campo del ricordo, dando luogo a una proliferazione di discorsi nostalgici (Özyürek 2006). Questi ultimi possono essere intesi come strutture di sentimento (Williams 1979 [1977]) costruiti in accordo con il regime economico di cui sono parte e che nella Istanbul di fine secolo si sono legati a un'industria capace di reificare il passato in bene di consumo di massa intimo e privato (cfr. Palumbo 2003; Stewart 1988). Come osserva Esra Özyürek (2006, 2007), se i gruppi islamici hanno elaborato forme alternative di modernità richiamandosi all'eredità ottomana, le frange secolari della società hanno rivestito l'esperienza della modernità di "tradizionalità", proiettandola in un tempo passato a cui accedere attraverso l'attaccamento nostalgico. Il ventesimo secolo iniziato con l'ideale modernista che invitava a pensarsi nel futuro, si è dunque concluso con l'esperienza della nostalgia al punto che persino le utopie sono state ricollocate in un tempo trascorso e non in uno a venire. Pur richiamandosi a passati differenti, gruppi islamici, organizzazioni kemaliste e partiti della sinistra radicale condividono oggi un

⁶ Con questa espressione Hartog intende i modi attraverso i quali i soggetti, all'interno di quadri sociali e culturali, si relazionano ed esperiscono la temporalità, ossia le maniere storiche di essere nel tempo (cfr. Hirsch, Stewart 2005).

comune mnemotropismo (Candau 2002 [1999]), un'ossessione per la memoria, che ha origine in quella che Hartog (2003) ha definito la crisi del presentismo, in cui la memoria sopprime alla perdita di forza di convincimento delle ideologie e del mito del progresso. Seguendo un cambiamento globale tipico della seconda metà del XX secolo, inoltre, anche in Turchia la dissoluzione del monopolio dei mezzi di produzione, conservazione e celebrazione della memoria da parte delle istituzioni, ha incrementato la centralità dell'individuo nei processi di memoria (Ochs, Capps 1996). Come ha osservato Fabio Dei (2005a: 20):

Nella tarda modernità, la pratica di ricordare per certi versi si privatizza, si fa più diffusa e pervasiva; dai grandi rituali pubblici si passa ai piccoli rituali domestici della memoria, in cui l'entità durkheimiana sacralizzata non è più la società ma il *self*, o almeno la sfera intima degli affetti familiari e personali.

Tra la fine degli anni novanta e la decade successiva, dunque, le autobiografie e le storie locali hanno suscitato un crescente interesse e le nuove tecnologie (registratori, telecamere, fotografie) hanno reso ogni soffitta un possibile archivio (Gillis 1994), favorendo una diffusione e una personalizzazione del ricordare. La figura di Atatürk, ad esempio, è andata incontro a una vera e propria inclusione nella sfera intima della memoria familiare, passando dai grandi manifesti raffiguranti il padre della nazione nelle strade e nelle piazze all'esposizione delle sue fotografie negli ambienti di lavoro, nelle automobili e sui comodini accanto ai propri cari (Özyürek 2006).

In questo scenario ha ricevuto un interesse crescente la storia orale come strumento per riscoprire e reinterpretare il passato. In parallelo alla moltiplicazione delle rivendicazioni identitarie è fiorito infatti il ricorso alle storie di vita per dare voce alle posizioni subalterne e colmare il divario tra l'esperienza dei singoli individui e le rappresentazioni ufficiali. Come ha osservato Neyzi (2002, 2004), il doppio registro dell'identità nazionale (secolare e omogenea ma al tempo stesso turca e sunnita) ha reso spesso difficile capire "chi si è dentro" e conoscere il proprio passato familiare, creando fratture generazionali nella trasmissione della memoria e una marcata divisione tra spazio pubblico e privato. La forma storicamente esperita di modernità si è dunque legata non soltanto a una specifica relazione con il tempo e con la storia, ma anche a una precisa idea di persona. La recente proliferazione di raccolte e volumi di storia orale si declina allora non solo come strumento analitico per accedere al passato, ma anche come pratica per riscrivere le

narrative nazionali.⁷ Il ricorso alle narrative individuali per riscrivere la storia dal basso costituisce una “trasformazione patrimoniale” (Palumbo 2002) che ha visto coinvolti intellettuali, studiosi autodidatti e ONG. All’inizio degli anni duemila si è così creata un’alleanza tra la storiografia critica e la memoria che mette in discussione il passato nazionale e la storia ufficiale. Più in generale, gli scienziati sociali interpretano sempre più il loro lavoro come un contributo al processo di democratizzazione, inteso qui intesa non come una forma di governo né uno stile della vita sociale ma come un modo di soggettivazione attraverso il quale esistono soggetti politici (Rancière 1998), affermandosi come figure di rilievo capaci di indirizzare le cornici culturali. Attraverso la raccolta di storie di vita tra i giovani delle minoranze, ad esempio, l’antropologa Leyla Neyzi (1999, 2002) non solo esplora la soggettività, ma spinge attivamente i soggetti a ripensare se stessi in relazione al passato. La storia orale e l’etnografia divengono così un modo per frammentare l’omogeneità del progetto modernista, per combattere l’amnesia nazionale e per costruire un diverso discorso pubblico. In uno dei suoi contributi, Neyzi (2001) si augura ad esempio che i giovani contemporanei possano rigettare quel connubio tra costruzione della gioventù e progetto nazionale che, come vedremo nel quarto paragrafo di questo capitolo, ha caratterizzato le generazioni precedenti.

Le forme della narrazione scientifica non sono neutrali ma contribuiscono a naturalizzare e oggettivizzare i significati attribuiti al passato nel tempo presente, partecipando alla costruzione sociale della realtà. Esse possono essere intese come produzioni culturali che, come vedremo a più riprese e sotto diversi aspetti, determinano conseguenze sulle forme in cui prende corpo il patrimonio memoriale. Ad esempio, Ahiska vede nel binomio opposto storia-memoria lo scarto tra due registri di verità: una verità esterna, elaborata tramite la storia ufficiale, che ha prodotto un sé nazionale offerto a un (immaginato) sguardo occidentale, e una verità interna, “non registrata nella storia, ma che continua a definire la cultura e l’identità” (2006: 63). Il discorso storico si configurerebbe così come parte della proiezione orientalista interna e il cambio di regime del ricordo che spinge

⁷ In Turchia il ricorso alle fonti orali è stato promosso non dalle discipline storiche radicate nelle università, ma da associazioni extra accademiche. La fondazione di storia turca, istituita da un gruppo d’intellettuali nel 1991, ha svolto un ruolo pionieristico nel diffondere in Turchia il termine storia orale e ha promosso seminari e pubblicazioni per elaborare narrazioni alternative al racconto ufficiale. Negli ultimi anni, gli studi accademici hanno cercato di dare voce alle esperienze femminili (Bora A. 2005) e alle minoranze etniche e religiose (Çağlayan 2007; Neyzi 2002). Negli anni duemila vi è stato inoltre un forte impulso di ricerche sulla memoria, sulla violenza e sulle esperienze traumatiche, in collaborazione con università internazionali. Nel 2003 Meltem Ahiska ha ad esempio organizzato un convegno internazionale all’università del Bosforo sui temi della memoria e del suo rapporto con la storia. Malgrado il fiorire di ricerche e pubblicazioni, tuttavia, gli studi sulla storia orale e sulla memoria restano ancora debolmente istituzionalizzati nella maggioranza delle università (cfr. Neyzi 2010).

oggi a narrare le memorie personali in pubblico permetterebbe di rendere accessibili verità interne, trasformando finalmente la Turchia in una “società della verità” (*ib.*).

Nelle parole dei miei interlocutori – siano essi famiglie della sinistra rivoluzionaria o giovani armeni, aleviti, curdi incontrati a Gezi Park, in occasioni di convivialità, di protesta o di commemorazione – è emerso infatti il forte bisogno di “scoprire la verità della storia” e di “guardare la realtà nascosta dietro la storia ufficiale”. Eloquenti sono le parole di Ali, un ex militante di DEV-YOL sulla cui biografia tornerò in seguito:

Negli anni mi sono reso conto che la violenta di Stato va ben oltre il colpo di stato e ciò che ho vissuto io. La cultura del silenzio inizia con la Repubblica stessa, con il dimenticare il passato ottomano e con il cancellare il genocidio armeno. E poi si è costruito un accumulo di silenzi sopra altri silenzi. Quindi ricordare in Turchia è prima di tutto una resistenza. Noi lottiamo per scoprire la realtà, la storia reale contro quella ufficiale mentre nei libri di scuola non trovi traccia dei massacri, tutto cancellato. Il cuore della nazione è basato sul dimenticare e sta a te cercare notizie. Non è però solo l'ideologia di Stato, ma è qualcosa incastrata dentro di noi: dimenticare è un esercizio collettivo insegnato a scuola, nella storia popolare, nei valori nazionali.

All'idea di una storia nazionale costruita come un accumulo di silenzi si associa la ricerca di trasparenza. Deniz, un giovane militante socialista e figlio di un rivoluzionario incarcerato, mi ha raccontato: “Noi come società non siamo capaci di vedere cosa accade: c'è un problema di verità e di visibilità in cui nulla è mai chiaro e nulla è mai certo. È un problema di trasparenza [*şeffaflık*]”. Il bisogno di *şeffaflık* costituisce una delle condizioni principali vissute e ricercate dai protagonisti di questa etnografia. Sulla scia di questa rappresentazione, figure di spicco del panorama intellettuale nazionale, come la sociologa Nazan Üstündağ, il politologo Turgut Tarhanlı e lo psicologo sociale Murat Paker, hanno più volte auspicato meccanismi e cornici istituzionali per rivelare la “verità interna”. Il desiderio di costruire una “società della verità” non è un'operazione neutra e segue come mostrerò nel terzo paragrafo, forme, codici e politiche precise.

La valorizzazione delle voci dal basso s'inserisce in modelli e rappresentazioni in cui il passato è oggi raffigurato come un tempo del trauma e dell'oblio e il presente come il ritorno del passato taciuto. A costo di risultare pleonastici, è opportuno ribadire che il passato è sempre ricordato a partire dal presente e che dunque queste memorie *non* ritornano, ma sono piuttosto *costruite* nel tempo presente come *riscoperte*, riflettendo in tal modo i discorsi, le politiche e i desideri dell'oggi. Ad esempio, il recente riconoscimento del passato armeno nei termini di “genocidio” da parte di gruppi sempre

più ampi della società civile deve essere inteso come la costruzione di un nuovo passato funzionale a ripensare e ad agire nel presente e a costruire una diversa comunità nazionale immaginata. Tenere a mente lo scarto tra eventi e rappresentazione permette di vedere in espressioni quali “società della verità”, “traumi taciuti” e “memorie represses”, che come vedremo sono oggi molto diffuse in Turchia, processi politici e culturali che più che raccontare il passato tratteggiano i modi di abitare il presente. Benché fondate su analisi scientificamente legittime, queste rappresentazioni devono essere intese anche come modi di produzione intellettuale della storia da “decostruire”⁸ (Palumbo 2001; Pizza 2015).

La nuova attenzione alle storie personali ha favorito ad esempio una frammentazione della temporalità che è sempre più legata ai singoli individui e contrapposta a quella della nazione. Si tratta di uno scarto importante che, come vedremo nei capitoli successivi (cfr. in particolare cap. tre e sei), prende corpo nel modo in cui si ricorda e che plasma, nel caso dei miei interlocutori, le relazioni famigliari e i contrasti generazionali. Si è avviato dunque un processo del ricordare in cui le persone sono impegnate nella “riscoperta” – ossia nella costruzione – del proprio passato famigliare. Questo bisogno di ricordare emerge come un bisogno “meta-memoriale” (Candau 2002 [1999]), ossia un bisogno dell’idea di memoria nel presente, che ha preso la forma di una “poetica del ritrovare se stessi” e di una nuova soggettività⁹ (Neyzi 2001) in cui il riconoscimento pubblico di sé si costruisce attraverso la messa in pubblico della propria storia. In questa cornice culturale e politica le testimonianze personali non soltanto costruiscono la “verità” per il sé individuale ma anche per il sé collettivo della nuova Turchia immaginata. Questo processo si articola nella ricerca di una cittadinanza basata sul riconoscimento delle differenze culturali e dei diritti civili, una “denazionalizzazione della cittadinanza” per riprendere l’espressione della politologa Kadioğlu (2007), che può essere intesa come la strutturazione delle cornici politiche, morali ed emozionali della protesta per Gezi Park. Da un punto di vista più strettamente politico, la vittoria elettorale dell’AKP introduce quella che è spesso definita le “politiche neo-ottomane della memoria” (Kechriotis 2011).¹⁰ Il Rafah Partisi e l’AKP hanno infatti fornito una diversa poetica della storia

⁸ Con decostruzione non intendo uno smascheramento del piano ideologico insito nell’oggetto o nella categoria quanto la scomposizione dei modi di fabbricazione di una categoria così da includere anche i soggetti, in questo caso gli intellettuali, che materialmente e simbolicamente l’hanno prodotta (Pizza 2015).

⁹ Per un’analisi genealogica di come la memoria plasmi specifiche forme di soggettività si veda Hacking (1996b). Riprendendo l’impianto foucaultiano, Hacking mostra come la nascita del soggetto moderno sia strettamente intrecciata alla nascita della nozione di memoria, ossia all’idea che un individuo possiede una propria memoria di cui è responsabile.

¹⁰ Lo storico orale Bülent Bilmez (2013) suggerisce in proposito una periodizzazione in quattro fasi. Secondo questa partizione, al periodo del partito unico (1923-1945) corrisponde una memoria

(Palumbo 2002, 2003), presentandosi come redentori di un passato moralmente superiore e forzatamente rimosso, in cui le commemorazioni per la riconquista di Costantinopoli, il costante richiamo alla grandezza di Istanbul rispetto a Ankara e le serie televisive hanno saturato la sfera pubblica di riferimenti al periodo imperiale, raffigurato come epoca di prosperità e di rispetto del pluralismo (Bora 1999). Portando a compimento un processo iniziato negli anni novanta, l'imponente sviluppo del regime neoliberista sotto l'AKP ha dato vita a una mercificazione della patrimonializzazione (cfr. Palumbo 2011, 2013) che ha reificato il passato, la nostalgia e la memoria in beni di consumo di massa.

Tuttavia, l'espressione neo-ottomanesimo non rende conto della complessità delle politiche della memoria dell'AKP e, seguendo lo storico Bakiner (2013), è più opportuno parlare di "conservatorismo maggioritario". Sciogliendo un tabù decennale, infatti, nel 2011 il primo ministro Erdoğan ha offerto scuse formali per il massacro della comunità curdo-alevita a Dersim nel 1938, adeguandosi al modello di giustizia transizionale che sempre più si va imponendo a livello globale (Ayata, Hakyemez 2013; Wilson 2001; Teitel 2000). Nello stesso anno sono stati aperti i procedimenti giudiziari contro i vertici delle Forze Armate e sono stati intrapresi negoziati di pace con la rappresentanza parlamentare curda. Nel 2014, inoltre, Erdoğan ha definito le perdite subite dalla comunità armena un "dolore comune". Nell'era dell'AKP, si è dunque verificato un cambio del vocabolario attorno alla memoria che ha reso termini come "trauma", "riconciliazione", "fare i conti con il passato" e "perdono" espressioni di uso sempre più comune, utilizzate dai gruppi minoritari per reclamare diritti o dal governo per giustificare il proprio operato, inserendo la Turchia nella cornice globale del "*coming to terms with the past*".

Le aperture del governo filo-islamico, tuttavia, hanno seguito la convenienza politica e sono state utilizzate per screditare il fronte politico avversò.¹¹ Pur se di segno opposto, a uno sguardo più attento le politiche del ricordo kemaliste e quelle del partito di Erdoğan, presentano numerose continuità, poiché lo Stato offre ancora una rappresentazione

esplicitamente anti-ottomana e una sua attenuazione nella decade successiva. La seconda fase, caratterizzata da un dibattito più polifonico, si estende dagli anni sessanta sino alla cesura del 1980. Una nuova mononarrativa marca invece la decade degli anni ottanta. L'ultima fase è quella che dal 1990 vede la progressiva ascesa delle politiche della memoria neo-ottomane.

¹¹ Nel discorso di scuse, Erdoğan ha dichiarato che il partito che si sarebbe dovuto confrontare con questa pagina nera della storia nazionale non fosse l'AKP ma il CHP, al potere durante i fatti. L'obiettivo era dunque delegittimare il partito kemalista agli occhi della comunità alevita, storicamente favorevole alle politiche di secolarizzazione come strumento di difesa dall'intolleranza religiosa. Sebbene il leader del CHP Kılıçdaroğlu abbia origini alevite, il partito fondato da Atatürk ha avuto grosse difficoltà a riconoscere le violenze del 1938 poiché il massacro è avvenuto nel periodo aureo del kemalismo e il suo riconoscimento avrebbe minato la rappresentazione su cui ancora oggi basa la propria retorica politica.

nazionale fondata sull'omogeneità etnico-religiosa e continua a censurare le posizioni critiche.¹² La nuova polifonia non ha pertanto significato la scomparsa di una storiografia ufficiale escludente volta a rinforzare il nesso storia-identità e non ha garantito un accesso eguale a tutte le voci. La ri-narrazione della storia come una lotta delle masse islamiche per la democrazia del Paese promosso dall'AKP ha, ad esempio, silenziato molti conflitti e violenze subiti dalle minoranze religiose da parte dei gruppi politici della destra islamica. Il discorso portato avanti dal nuovo blocco di potere ha dunque riproposto un discorso *top-down* che impone ai propri cittadini di essere in fase con lo Stato e in cui le rare scuse istituzionali sono state determinate dalla pressione di una parte della società civile e della comunità internazionale e sono state sempre intrecciate con le contingenze politiche. Si assiste così a una molteplicità di usi e di relazioni con il passato, di scarti generazionali, di modi di ricordare in cui memorie spesso contrastanti per forma e contenuto competono all'interno di un regime di storicità caratterizzato da gerarchie e disuguaglianze e incentrato sulla riscoperta del passato come pratica nostalgica, come luogo delle utopie, come ricerca di sé e come arma politica. Malgrado il processo di depoliticizzazione successivo al 1980, infatti, il campo della memoria è caratterizzato da una estrema politicizzazione in cui maneggiare il passato è diventato parte della competizione politica (Sancar 2009).¹³ All'interno di questa battaglia per la memoria i vari gruppi ricorrono ai propri ricordi dolorosi come strumento per reclami e affermazioni nel presente e sul presente. Questo agonismo mnestico è il segno non soltanto di una diffusa polarizzazione sociale ma anche di una molteplicità di riferimenti identificativi che rende oggi difficile trovare una memoria condivisa minima.

2.2. MARTIRI, SANTI E COMBATTENTI

In questo scenario polifonico attraversato da complesse relazioni di potere, le memorie della sinistra rivoluzionaria si trovano ai margini, poiché in buona parte della popolazione è ancora diffusa la narrativa per cui i militari hanno salvato il Paese da una lotta fratricida tra gruppi di destra e sinistra. Nelle famiglie non direttamente coinvolte il racconto degli

¹² Malgrado i grandi cambiamenti costituzionali, ad esempio, è stato mantenuto nel codice penale l'articolo 301 per la difesa dell'identità turca attraverso cui sono stati condannati numerosi giornalisti e intellettuali e non è stata ratificata la legislatura internazionale sulla violazione dei diritti umani.

¹³ Partiti e organizzazioni sono oggi pronti a commemorare e ricordare gli eventi passati quando possono delegittimare gli avversari, mentre applicano una sorta di amnesia sugli episodi che li vedono in qualche modo coinvolti.

anni settanta si riduce spesso alla violenza urbana, con le immagini dei quartieri occupati da opposti gruppi politici che rendevano pericoloso uscire di casa. La violenza militare è vissuta in continuità con gli scontri della decade precedente, come qualcosa che appartiene agli “altri”, e l’ambito del politico è rappresentato come una cosa sporca e pericolosa da cui tenere lontani i figli. La strategia militare di isolare le vittime dal resto della popolazione, inserendole dentro la cornice del nemico interno, esercita ancora oggi i suoi effetti nella costruzione del campo della memoria, riproducendo la divisione tra la maggioranza della popolazione e gli “altri”, ossia i gruppi e le famiglie colpite dalla violenza. Questi ultimi sono visti come persone che devono aver fatto qualcosa per essere stati torturati o incarcerati. La logica del “qualcosa avranno fatto”, come ha osservato Marcelo Suárez-Orozco (1990) a proposito delle guerre sporche latinoamericane, può essere intesa come una strategia difensiva che si basa su un doppio meccanismo di rifiuto e di razionalizzazione. Racconta a questo proposito Elif l’ex militante del TIKKO già incontrata:

Mia madre non era politicamente attiva, ma era una casalinga ed è sempre stata una sostenitrice dello Stato. Lei ha sempre cercato di dimenticare la tortura che ho subito, non voleva parlarne, mi diceva di stare zitta, zitta, zitta come se non fosse accaduta. Lei diceva di dimenticare e so che in fondo era convinta che fosse stata colpa mia perché avevo sfidato il *Devlet Babası* [lo stato-padre] che ci protegge dai nemici. La gente pensava che ci uccidevamo l’un l’altro e che solo lo Stato ci poteva salvare. E come? Col golpe!

Il silenziamento della violenza è stato parallelo alla ricerca di una motivazione logica di quanto accaduto. “Chi è stato incarcerato e torturato *deve* aver fatto qualcosa”, “solo quelli che facevano i *boykot* [le occupazioni] venivano arrestati” sono frasi ricorrenti. Queste razionalizzazioni rassicurano di fronte a un’oppressione pervasiva e trasformano chi ha subito la violenza in colpevole della sua stessa repressione e in responsabile morale di quanto accaduto.

Fino al 2010 le memorie della sinistra non erano soltanto ai margini dello spazio pubblico ma erano anche “dimenticate”, oscurate da altri dibattiti come quello sul genocidio degli Armeni e sul conflitto con il movimento curdo. È stata la campagna per il referendum del 2010 a dare nuova rilevanza pubblica alle memorie del colpo di stato poiché, per promuovere il cambiamento della costituzione, il partito di Erdoğan ha fatto leva sulla possibilità di giudicare i vertici militari. Racconta a questo proposito Hülya, una giovane

donna di trentatré anni i cui genitori, ex-militanti di DEV-YOL, sono stati incarcerati negli anni ottanta:

Io credo che il referendum e il processo ai militari ci abbiano aiutato perché Evren [il capo della giunta militare] era di nuovo sui giornali. Questo ci ha aiutato a ridare attenzione al passato. Certo, il processo è ridicolo perché non discute né cosa è accaduto né il perché. Ci sono solo due generali processati e se chiedi alle nuove generazioni, anche ai ragazzi di Gezi Park, scoprirai che in molti non conoscono nemmeno i loro nomi.

Con il referendum e con il successivo processo del 2012 le violenze dei militari sono divenute parte della discussione pubblica. Il partito islamico ha fatto ampio ricorso a una valorizzazione delle memorie represses e delle annesse sofferenze: per mostrare l'iniquità del sistema giudiziario kemalista, Erdoğan ha evocato la memoria di Erdal Eren, simbolo delle sofferenze dei rivoluzionari, e ha fatto visita alle *Cumartesi anneleri* (le madri del sabato), il gruppo di madri di desaparecidos che manifesta ogni sabato mattina di fronte al Galatasaray Lisesi (liceo di Galatasaray) su İstiklal *caddesi* (viale), il viale principale di Istanbul.¹⁴ L'AKP ha al tempo stesso accusato il partito ataturchista del CHP di essere sostenitore degli interventi militari e quest'ultimo ha per la prima volta preso le distanze dall'idea che gli interventi militari siano funzionali al mantenimento del sistema politico. Se la campagna referendaria ha segnato un passaggio importante rispetto all'ancora diffusa rappresentazione dei militari come salvatori della patria, permettendo per la prima volta a memorie dolorose di trovare un'eco in un pubblico ampio, essa è stata il riflesso delle contrapposizioni politiche nel presente.

La situazione familiare di un ragazzo di nome Ömer può aiutare a cogliere questo snodo. La sua famiglia non è stata direttamente coinvolta dalla repressione militare e il referendum ha rappresentato l'occasione per aprire la discussione su quel passato. I genitori hanno votato contro il cambio costituzionale perché erano contro l'AKP; al contrario, i nonni, conservavano un buon ricordo dell'intervento militare, definito come necessario a fermare gli scontri, ma hanno votato a favore per sostenere il partito di Erdoğan. Il referendum ha inoltre diviso le formazioni politiche di sinistra: le

¹⁴ Le *Cumartesi anneleri* sono le madri dei militanti curdi scomparsi (in turco *kayıp*) nella guerra tra Stato turco e PKK durante gli anni novanta. A partire dal 1996, sulla falsariga delle più note madri argentine di Plaza de Mayo, le madri curde si riuniscono in silenzio ogni sabato mattina con in mano i ritratti dei loro figli scomparsi per chiedere giustizia e verità e per denunciare la brutalità extragiudiziaria delle operazioni militari. Il *sit-in* silenzioso è divenuto un appuntamento abituale a cui oggi partecipano attivisti dei diritti umani e militanti politici di sinistra.

organizzazioni più liberali si sono fatte promotrici di una campagna per il SI con lo slogan “*Yetmez ama evet*”, ossia “Non è sufficiente, ma sì”, poiché hanno visto nella consulta un’occasione per iniziare a fare luce sulle violenze di Stato. Benché la richiesta di giustizia sia sempre stata tra le rivendicazioni della sinistra, la maggior parte delle organizzazioni ha tuttavia boicottato il voto, vivendo il processo come qualcosa di “estraneo”, come “il processo dei conservatori” il cui obiettivo era solo il controllo dei vertici dello Stato. Malgrado, infatti, la svolta referendaria abbia permesso di portare in giudizio i due generali Evren e Şahinkaya, gli unici membri della giunta ancora vivi, e la sentenza del giugno 2014 abbia stabilito l’ergastolo e riconosciuto l’esistenza di una strategia della tensione, quasi tutti i miei interlocutori sostengono che il processo non sia stato fatto per aprire una reale discussione sul passato. Mi ha detto in proposito Hülya:

Io ho boicottato il referendum costituzione perché nel pacchetto di riforme non c’era solo il processo ma tante altre cose e molte limitavano i diritti dei lavoratori. [...]. L’AKP utilizza il nome del *12 eylül* [il 12 settembre] perché sa che per noi è importante. Ma come puoi ridurre il *12 eylül* a un processo a due soli generali? Per noi supera la morte, le vittime e le famiglie, tocca la vita della mia generazione, cambia la storia di questo Paese e porta il neoliberismo! [...]. Mio padre dice che se fossimo stati noi al governo non ci sarebbe stato bisogno del processo perché avremmo già vinto. Questo processo invece è dentro il sistema e molti di noi credono che il vero obiettivo sia colpire i militari che nel 1997 hanno fatto fuori il governo filoislamico di Erbakan, ma per farlo dovevano iniziare da quelli del 1980. [...]. La sinistra non è molto interessata a questo processo perché lo fa l’AKP. In parte è vero, ma anche in Cile il processo non l’hanno fatto i rivoluzionari. Lì però si è creato un movimento attorno al processo, cosa che noi qui non abbiamo fatto. [...]. Conosco molte persone che sono andate alle prime udienze sperando di far sentire la loro voce, ma adesso non vanno più perché hanno perso la speranza. All’inizio c’erano cinque autobus che partivano per Ankara a ogni udienza, poi solo due e adesso nessuno. Il discorso si è ridotto a due imputati, due soli generali novantenni! Che senso ha?

Le parole di Hülya mettono in mostra le fratture e le contraddizioni vissute dai gruppi di sinistra e delle famiglie vittime della violenza di Stato. Il commento finale sottolinea inoltre come, malgrado la riapertura del dibattito attorno alla memoria del golpe del 1980, i famigliari delle vittime non abbiano ricevuto attenzione. Il poco interesse mostrato per le loro voci rispetto al risalto dato all’esercito testimonia come l’obiettivo del processo fosse lo smantellamento del potere kemalista.

2.2.1. Primo maggio a piazza Taksim, ossia mettere in scena il conflitto

Se per la maggior parte della popolazione il colpo di stato è un evento lontano e scollegato dal presente, per i gruppi politici di sinistra e per le famiglie che hanno vissuto l'oppressione esso costituisce il nucleo di una memoria fondativa attorno cui si costituisce la comunità ricordante. La tradizione rivoluzionaria ha infatti dato luogo a un ricco corpus di memorie in cui ogni partito o *örgüt* presenta un ampio ventaglio di narrative e pratiche commemorative e una folta letteratura che racconta e documenta le torture, le violenze e le perdite subite. Queste memorie sono state codificate attraverso il registro dei martiri e degli eroi, al centro di mitologie e rappresentazioni iconografiche, e attraverso azioni di protesta come il tentativo di accedere a piazza Taksim durante il Primo maggio. In accordo a una lunga tradizione di martiri, santi¹⁵ ed eroi che caratterizza tutto il Medioriente,¹⁶ la figura del martire (in turco *şehit*) rappresenta il perno di una consolidata messa in memoria non soltanto nelle organizzazioni politiche della sinistra turca e curda, ma anche dei gruppi ultra-nazionalisti e filo-islamici e tra le fila dell'esercito. In Turchia militari, gendarmi e poliziotti morti in servizio sono infatti considerati martiri di Stato a cui sono riservate le più alte onorificenze.¹⁷ Il culto dei martiri è dunque il registro commemorativo e iconografico più diffuso nel Paese per commemorare i propri morti e costituisce una risorsa identitaria e simbolica potente che può essere impiegata nell'agone politico e che dà vita a una serie di memorie agonistiche. Attorno allo *şehit*, ruotano narrative sui conflitti del passato come del presente contrapposte e tuttavia speculari per le forme con cui prendono corpo.

Nelle organizzazioni rivoluzionarie la tradizione del *devrim şehit*, ossia del martire rivoluzionario, risale alla cultura militaresca da cui le diverse organizzazioni traggono origine e si è consolidata quando i giovani leader Deniz Gezmiş, Mahir Çayan e İbrahim

¹⁵ Nel mondo islamico il termine santo è in realtà forzato poiché la radice QDS, che designa il santo cristiano (*qiddis*), è un appellativo riservato esclusivamente alla figura di dio. Il santo musulmano è piuttosto chiamato nel mondo arabo *walī*, amico di dio, o *cheikh*, *pīr* nella tradizione persiana e *baba* o *dede* nell'Anatolia turca. I santi del mondo mediorientale sono inoltre strettamente legati alla tradizione delle confraternite sufi. In Turchia il loro culto ha subito un'inflexione nel periodo del partito unico (1925–1950) ma è sopravvissuto come pratica sotterranea nelle campagne e si è laicizzato nella figura dei martiri laici che caratterizzano l'esercito e i movimenti politici di destra e sinistra.

¹⁶ I confini tra queste figure sono sfumati poiché la fabbricazione di martiri ed eroi non è avvenuta su un terreno vergine, ma si è inserita all'interno di una lunga tradizione di culto dei santi. Questi ultimi, al tempo stesso, non sono rimasti insensibili alle evoluzioni delle società e hanno assunto un peso politico specifico nel presente. Martiri ed eroi sono figure a cavallo tra il capo politico e il grande uomo eretto a modello dell'intera società e svolgono spesso una funzione fondativa per la comunità.

¹⁷ Il titolo di martire è uno statuto *post-mortem* attribuito per legge e inserito nella costituzione (art. 61) per codificare il ricordo dei caduti contro i nemici della Patria. Negli ultimi trent'anni il culto dei martiri di Stato si è altamente politicizzato e si è strutturato attorno al conflitto con il PKK, divenendo uno delle occasioni di produzione dei sentimenti nazionalisti e anti-curdi (Kaya, Copeaux 2013).

Kaypakkaya, uccisi con il golpe del 1971, sono stati trasformati in martiri laici o eroi divinizzati (Enders 2002). Negli anni sessanta e settanta, inoltre, l'inserimento dell'alevismo nei movimenti rivoluzionari ha favorito la "marxisticizzazione" dei santi anatolici tradizionali (Bilici 1998). Figure religiose¹⁸ che, in quanto legate alla tradizione alevita, erano in opposizione al potere centrale imperiale sono state introdotte nel panteon rivoluzionario, assumendo il ruolo di *exempla* per le generazioni del sessantotto e del settantotto (Zarcone 2002). Eroi, martiri e santi marxisti sono stati edificati come figure superiori il cui comportamento è considerato una lezione morale da imitare e, al tempo stesso, inimitabile. A partire dalla sacralizzazione dei leader politici, le varie organizzazioni rivoluzionarie hanno dato luogo a una sintassi politica caratterizzata da un registro escatologico: si è così progressivamente passati da un'azione in cui la lotta del combattente era coronata dalla vittoria, a una che culminava con la sua morte e con la sua successiva elevazione a martire. Le pratiche commemorative degli *şehitler* (martiri) si sono dunque sviluppate di pari passo con pratiche politiche auto-sacrificiali in cui la morte è divenuta uno dei possibili esiti del proprio agire politico. Al pari degli altri Paesi mediorientali, dunque, anche in Turchia i martiri svolgono un'importante funzione di guida e la loro fabbricazione è ancora oggi legata a un modello agiografico, sia per il vocabolario sia per le forme di culto (Mayeur-Jaouen 2002).

Significativo in proposito è il racconto di Erdost, un militante di un partito di sinistra liberale di quasi quarant'anni. Originario di una ricca famiglia legata alle leve del potere kemalista, Erdost ha sentito il desiderio di impegnarsi nella sfera pubblica dopo la morte del giornalista Hrant Dink nel 2007, lavorando prima nel mondo delle ONG e iscrivendosi poi a un partito:

Quando ho deciso di far parte di un gruppo politico di sinistra mi ricordo che mi diedero dei libri da leggere. Io mi aspettavo di dover leggere Marx e invece ho dovuto leggere un libro su tre martiri uccisi dal regime militare. Ogni gruppo ha la propria libreria, con i suoi martiri e le torture subite e con i suoi pamphlet in cui ti spiegano l'ideologia e la memoria del partito. Quasi tutti i partiti di sinistra dichiarano di essere i veri possessori della memoria della classe lavoratrice e ogni organizzazione ha una propria mitologia con un lungo elenco di *şehitler*, di commemorazioni e racconti intrisi di eroismo socialista.

¹⁸ È questo il caso di Pîr Sultan Abdal, impiccato nel 1560 nella città di Sivas per aver preso le difese dei poveri guidandoli alla rivolta contro il potere imperiale. Le sue gesta sono state rilette in una prospettiva marxista dagli Aleviti della generazione del settantotto.

I martiri rappresentano i vessilli delle varie organizzazioni a cui appartenevano e attraverso la loro commemorazione i militanti di oggi articolano le proprie rivendicazioni identitarie e i propri discorsi sia sul passato che sul presente. Pur occupando una posizione contromemoriale, dunque, la sinistra turca presenta una “memoria forte”,¹⁹ altamente codificata e ricca di pratiche e narrative. Queste forme consolidate rappresentano una parte consistente del corredo lasciato in eredità dagli *eski solcu*, (lett. vecchi combattenti di sinistra, espressione con cui si indicano i militanti del sessantotto e del settantotto) e con il quale le generazioni attuali si pongono in continuità o in discontinuità. Come vedremo a più riprese, queste retoriche olistiche svolgono un ruolo ancora importanti nella formazione dei gruppi, ma sono anche indebolite in un campo della memoria sempre più incentrato sull’individuo.

La memoria delle diverse organizzazioni della sinistra turca si è consolidata inoltre in una serie di pratiche commemorative (cfr. cap. quattro) e di azioni pubbliche di protesta. Tra queste la più significata è il Primo maggio, in cui tutte le organizzazioni politiche e sindacali cercano di riunirsi a piazza Taksim. Per i gruppi politici e per gran parte delle famiglie degli ex combattenti, il Primo maggio non rappresenta soltanto il giorno dei lavoratori ma l’occasione in cui dare voce alle proprie memorie represses e in cui articolare e intrecciare discorsi sul presente e rivendicazioni sul passato. Esso costituisce la ricorrenza annuale più importante ed è il nocciolo di una forte eredità culturale e politica al centro dei racconti dei settantottini, dei loro figli e dei giovani militanti. Dal *Kanlı Mayıs*, ossia il maggio di sangue del 1977, questa ricorrenza, da una parte, è divenuta il centro di controversie tra le diverse fazioni e, dall’altra, rappresenta la commemorazione di se stessi come gruppo, non soltanto in termini politici ma anche sociali e culturali. Sin da questa data, la piazza è infatti oggetto della contesa tra manifestanti e polizia, in quanto *yasaktı*, ossia proibita alle manifestazioni, divenendo un elemento centrale del paesaggio della memoria della sinistra. Taksim è un luogo carico di memorie generazionali, di affetti e di storie, in cui sono sedimentate mitologie e sono depositate oggettivazioni identitarie e continuità culturali (cfr. Feld, Basso 1996).

Il Primo maggio di ogni anno, manifestanti e polizia danno vita a una stessa trama sociale in cui i primi cercano di accedere alla piazza, violando il divieto, e la seconda respinge e

¹⁹ Richiamandomi alla definizione di Candau (2002 [1999]) con “memoria forte” intendo una memoria compatta, che s’impone alla maggioranza dei membri di un gruppo e che svolge una funzione organizzatrice della strutturazione di quest’ultimo e della sua auto-rappresentazione.

reprime sistematicamente i cortei.²⁰ La conquista della piazza non è vissuta come una protesta contro il governo ma come una lotta contro il sistema, incarnato dallo Stato, e contro un'oppressione che si percepisce come mai realmente terminata. La contesa attorno a Taksim intreccia azione politica del presente e pratiche della memoria e può essere considerata una sostanzializzazione delle relazioni con lo Stato che ribadisce la condizione di oppressione. La sua mancata conquista rievoca infatti l'esistenza di una storia che nel suo non poter essere ricordata svela l'attualità della repressione.

Üzüm, ad esempio, una militante socialista di trent'anni e figlia di un membro di DEV-YOL più volte incarcerato, identifica nel Primo maggio un momento centrale della propria biografia. Nel suo racconto esso compare tra i primi ricordi d'infanzia come l'occasione in cui, portata alla manifestazione sulle spalle del padre, "si stava finalmente tutti assieme". Nei vari racconti che ho ascoltato il Primo maggio emerge come "il giorno più importante dell'anno", la ricorrenza in cui "ci si sente forti" e che "una volta finito, si pensa subito a organizzare quello del prossimo anno, come per voi il Natale!". Esso condensa la lotta politica del presente, le rivendicazioni sul passato del proprio gruppo politico e della memoria della propria famiglia. Per Üzüm, come per molti giovani della sinistra politica, inoltre, il conflitto del Primo maggio per Taksim è al centro degli immaginari giovanili ed è una delle occasioni per affermarsi in quanto soggetti politici.

La lotta per la piazza, al pari di tutte le altre occasioni di scontro con la polizia, costituisce una narrativa spaziale attraverso cui si acquisisce visibilità pubblica e, al contempo, si costruisce l'esperienza storica di oppressione, in quanto occasione dove incorporare valori politici e culturali e codici d'azione pubblica. Attraverso di essa si apprende il proprio posizionamento all'interno della storia turca e il modo in cui relazionarsi con lo Stato. Gli annuali tentativi di entrare nella piazza, infatti, con il loro fallimento ribadiscono ai manifestanti la loro condizione di oppressi. Questa lotta (e l'annessa repressione) possono essere intesi come processi storici di costruzione culturale dei rapporti con lo Stato e costituiscono per i partecipanti una conoscenza pratica delle istituzioni.²¹ La relazione con lo Stato che si costruisce attraverso la piazza s'intreccia

²⁰ La piazza è stata riaperta alle manifestazioni nel 2010, permettendo per la prima volta le commemorazioni dei martiri del '77, ma è stata nuovamente richiusa nel 2013. Gli scontri con le forze dell'ordine sono di solito molto violenti e in alcuni casi, come nel 1996, hanno provocato vittime tra i manifestanti.

²¹ Per il passaggio teorico dallo studio dello Stato, inteso nella sua dimensione politicamente astratta, alla scala dell'esperienza del soggetto, del corpo, delle fantasie e delle pratiche ordinarie cfr. Aretxaga 2003, Das, Poole 2004, Herzfeld 2003 [1997], Palumbo 2003. Per una raccolta di studi pionieristici di antropologia dello Stato, inteso non più come entità monolitica e razionale ma come una complessa e contraddittoria forma di vita incarnata nei gesti quotidiani, attorno cui si costruiscono spazi di intimità cfr. Sharma, Gupta

inoltre con un insieme di valori e legami sociali e famigliari simbolicamente e affettivamente investiti.

A questo proposito è significativo il racconto di Füsün relativo al Primo maggio del 2010 in cui il governo ha autorizzato la riapertura della piazza. Füsün è una donna di trentatré anni, scrittrice e critica letteraria, che pochi anni fa ha trovato il padre, un ex militante comunista, morto in casa. Quest'ultimo era un ingegnere che aveva trasferito l'ideale politico nell'impegno lavorativo e che negli anni aveva perso l'attaccamento alla vita fino a sentirsi "come un Don Chisciotte in una società che gli era estranea e che non capiva più". Alla sua morte Füsün ha scritto un libro per superare il lutto del padre (cfr. cap. sette) poiché a suo dire: "è morto per ragioni politiche e lo Stato è il responsabile della sua morte. Per fare il suo lutto ho dovuto attraversare il lutto della sua generazione". Fin da bambina, Füsün andava alle celebrazioni del Primo maggio con il padre e insieme avevano fronteggiato molte volte le cariche della polizia. Entrando finalmente in piazza nel 2010, ha immediatamente chiamato il padre per raccontargli l'atmosfera e per condividere con lui quel momento politicamente e affettivamente pregnante. Piazza Taksim non è dunque solo il luogo di iscrizione di memorie pubbliche di gruppi politici ma è anche l'ancoraggio di una esperienza famigliare che permette di situare il nucleo parentale nelle reti sociali più ampie e nella catena delle generazioni.

La lotta per la piazza costituisce lo scenario di un intreccio complicato tra istituzioni, memoria, coinvolgimento politico, affetti, scarti generazionali e sofferenza subita che costruiscono l'esperienza di marginalità vissuta dai partecipanti. Esso è il centro di una memoria che si fa azione, in cui si trasmette e apprende il proprio ruolo all'interno della trama sociale e si dà concretezza alla relazione con lo Stato. Quest'ultimo è infatti sempre presente, pur quando è assente. La presenza latente della violenza di Stato emerge anche nel divieto di protestare imposto ad alcuni ragazzi dai propri genitori perché ritenuto

2006. In particolare, Begoña Aretxaga (2003) si è richiamata alla critica che Abrams (1988) volge all'approccio marxista allo studio dello Stato per sottolineare come quest'ultimo non sia un soggetto politico unificato ma un insieme incoerente di relazioni e cose. In questa prospettiva lo Stato prende corpo come realtà fenomenologica coesa attraverso le pratiche e i discorsi della vita quotidiana: le emozioni e le fantasie dei soggetti, la cultura pubblica, i rituali, la burocrazia, i monumenti. Evidenziare la dimensione finzionale dello Stato non significa tuttavia ridurlo a un'illusione ideologica da smascherata. In contrasto con Abrams, l'accademica basca ha inteso lo Stato come una realtà finzionale nei termini geertziani (1988 [1973]) e dunque come una precisa realtà sociale di cui indagare non solo i meccanismi di produzione ma anche i suoi effetti, ossia il ruolo che lo Stato esercita nella vita delle persone in quanto soggetto sociale.. In conformità alle prospettive apertesì nell'antropologia politica, inoltre, nei recenti contributi etnografici sulla Turchia si è assistito a un progressivo spostamento d'interessi che ha portato a studiare lo Stato al di fuori dei suoi confini istituzionali. Si sono così privilegiati i rituali pubblici (Navaro-Yashin 2002) o le pratiche di consumo (Özyürek 2006) come luoghi di produzione e riproduzione del potere statale e del suo rapporto con i cittadini.

troppo pericoloso. Latife, ad esempio, una cinquantenne che ogni settimana si reca di fronte al portone del Galatasaray Lisesi per sorreggere insieme alle Madri del sabato i cartelli con le foto dei figli scomparsi, mi ha raccontato di avere proibito al figlio, sin da quando era piccolo, di recarsi al Primo maggio. Latife sostiene infatti di conoscere cosa può fare lo Stato poiché è stata incarcerata e ha perso un nipote in prigione. La lotta per Taksim, in quanto simbolo che sussume le altre occasioni di scontro con la polizia, diviene dunque il vettore di narrative e di sentimenti e una conoscenza pratica attraverso cui si conosce e si costruisce lo Stato. Non si tratta qui di definire cosa sia lo Stato ma di vedere come attorno alla sua produzione simbolica (Aretxaga 2003) ruotino la trasmissione intergenerazionale di memorie pubbliche e private e come le sue frontiere penetrino anche dentro l'intimità dello spazio familiare (cfr. cap. sei). La contesa attorno alla piazza può essere intesa come il cronotopo della sinistra attraverso cui si incorporano la storia, la memoria e i modi di occupare lo spazio pubblico.

La lotta per la piazza rappresenta inoltre un dispositivo costruttore di differenze, in quanto la relazione che si stabilisce compone un triangolo che vede coinvolti non soltanto i manifestanti e la polizia, incarnazione tangibile del potere dello Stato, ma anche chi assiste senza intervenire. Questa performance sociale è l'occasione in cui i *muhallifler* (lett. dissidenti, oppositori), ossia tutti coloro che si costruiscono in relazione oppositiva con lo Stato, si sentono uniti nelle loro diverse richieste e tracciano al tempo stesso un immaginario confine divisorio tra il "noi" e gli "altri", coloro che non scendono in piazza a protestare.²² Sia per chi protesta sia per chi non protesta, la lotta per Taksim diviene una congiuntura che permette di immaginare l'altro e costruirlo in relazione contrastiva al sé e alla propria posizione rispetto allo Stato. Gli "altri" con la loro assenza marcano infatti la loro presenza nel campo del politico e della memoria e, come vedremo nel capitolo quinto, durante le proteste per Gezi Park "sono entrati nel campo", scompaginando, almeno temporaneamente, ruoli e posizioni.

Un'ulteriore marcatore della differenza tra sé e gli altri è costituito dalla paura dello Stato, in quanto sapere corporeo ed emozionale alla base dei processi storici, politici e culturali che plasmano la relazione con le istituzioni e con gli altri. Questo aspetto emerge con forza nella descrizione che Füsün mi ha dato della sua esperienza a Gezi Park.

²² Il noi a cui ci si riferisce è un noi mutevole che include tutti i *muhallifler*: non soltanto le organizzazioni politiche di sinistra ma tutti coloro (Curdi, Alevi, Armeni, LGBT, femministe, etc.) che nello spazio pubblico rivendicano e ostentano un'appartenenza identitaria costruita in relazione oppositiva con lo Stato e con le narrative ufficiali. Si tratta dunque di una coalizione costruita da soggetti che condividono una posizione di marginalità sociale rispetto al progetto di omogeneizzazione dello stato-nazionale e alla maggioranza che non manifesta.

I giovani hanno potuto fare Gezi Park perché non sapevano *come* avere paura dello Stato. Io non sarei potuta stare in prima linea a Gezi perché so che lo Stato ti può uccidere anche solo se lanci una pietra. È troppo pericoloso, troppo pericoloso! Quei giovani erano lì in piazza e ridevano perché loro *ancora non sanno*, ancora non sanno *come essere spaventati* dallo Stato. Vedi è la mia esperienza, io sono cresciuta così. È la formazione della mia famiglia. Ho questo legame con mio padre grazie a cui so *come essere spaventata*. Loro non lo sanno. La maggior parte delle persone a Gezi Park ha genitori che non gli hanno detto niente dello Stato, sono *apolitici*. Certo, sulle barricate c'erano anche quelli di sinistra politicamente impegnati, ma comunque anche molti di loro *non sapevano come avere paura dello Stato*. Io ho sentito una differenza profonda tra me e gli altri nel parco. Certo, anche gli altri avranno avuto paura ma è non è la stessa cosa. Ti spiego: durante Gezi ci eravamo rifugiati dentro la *Savoy pastanesi* [una famosa pasticceria] con il mio fidanzato Emre [un ragazzo curdo di Diyarbakir] e un gruppo di amici. Ci nascondevamo perché la polizia arrestava le persone. Allora abbiamo spento la luce per non farci trovare. I miei amici erano preoccupati, ma io ed Emre eravamo davvero terrorizzati. Quelli scattavano fotografie e rischiavano di farsi scoprire. Io e Emre gli dicevamo di non farsi vedere, li pregavamo di accucciarsi, ma niente! Quando siamo usciti, le mie gambe tremavano, io ed Emre eravamo gli unici tutti sudati. Abbiamo pensato la stessa cosa: *loro non sanno come essere spaventati dalla polizia* e la polizia non è spaventata da loro. Io e Emre sin da bambini sappiamo come ci si deve comportare con la polizia. Capisci la differenza tra noi e gli altri?

Le parole di Füsün mostrano come la paura sia un modo attraverso cui relazionarsi e incorporare lo Stato e come conoscerne un volto che resta sconosciuto ai più diviene l'occasione attraverso cui prende corpo l'intimità delle relazioni familiari. L'esperienza della brutalità dello Stato, da memoria, schema cognitivo e sapere pratico incorporato nel corso dell'esistenza, diviene un capitale culturale "oggettivato" (Bourdieu 2003 [1972]), ossia consapevolmente utilizzato e riflettuto non soltanto per decifrare la realtà ma anche per tracciare forme di intimità e di differenza. Sapere "come avere paura" e "sapere soffrire", per utilizzare un'espressione ricorrente tra gli intervistati, emergono come un senso comune dello Stato, incorporato e condiviso dagli ex rivoluzionari, dai loro figli e più in generale dai militanti di sinistra. La sofferenza, o meglio il saper soffrire, è una dimensione costruita attraverso la narrazione sia collettiva e sia individuale e non costituisce soltanto una rappresentazione di sé, ma anche una conoscenza pratica. È un saper-fare che si apprende esperendolo, un'esperienza fondativa della relazione con le istituzioni e di conseguenza uno dei marcatori della differenza con gli altri. Sulla scia dei contributi di Aretxaga (2003) e Navaro-Yashin (2002), dunque, vorrei suggerire che lo Stato prende corpo non soltanto attraverso la microfisica del potere, ma anche attraverso affetti, paure, desideri, fantasie, che lo rendono, di fatto, una realtà concretamente vissuta.

Benché le pratiche attorno a piazza Taksim siano vissute come una sfida e una resistenza verso il potere dello Stato, esse vanno tuttavia intese in termini relazionali e mimetici con le posizioni egemoniche (Aretxaga 2003). Il dominio, come ricorda Lila Abu Lughod (1991) è infatti sempre parziale, altrimenti il campo di azione delle memorie subalterne sarebbe ridotto a una descrizione o una diagnosi del potere. Riprendendo la metafora suggerita da Rosalind O'Hanlon (1988), contro-memorie e memorie ufficiali costituiscono l'ordito e la trama di uno stesso tessuto. Sotto certi aspetti e per certi gradi, i progetti memoriali egemonici e contro-egemonici sono simmetrici e co-costruiti, poiché condividono lo stesso terreno di lotta temporale e spaziale. Gli annuali scontri per il Primo maggio mostrano infatti come i diversi soggetti in campo mettano in scena una trama sociale in cui i ruoli e le azioni sono ben codificate e consolidate. Quella che intercorre tra la marginalità della sinistra e la posizione egemonica dello Stato è dunque un'interazione complessa e reciproca in cui la dimensione contro-memoriale riproduce e ristabilisce la propria posizione (e il proprio confine) anche dall'interno. La dimensione resistenziale della lotta per Taksim rappresenta una partita in cui le regole del gioco sono state stabilite dal potere dominante e che proietta i soggetti all'interno degli spazi e delle forme di agentività lasciate loro dalle sfere egemoniche. In altre parole, essere al margine, in quanto esperienza socialmente costruita e simbolicamente strutturata, significa appartenere al corpo principale. Come ha sottolineato Michel Herzfeld (2003 [1997]), infatti l'ideologia statale ha bisogno di spazi resistenziali che, con le loro pratiche di opposizione, confermino, di fatto, la sua condizione egemonica. Ciò che qui intendo affermare è che le forme agentive prendono corpo all'interno di codici, significati, rapporti di potere e fasci di relazioni concreti che ne determinano forme e limiti.

La ricerca di linguaggi e codici che possano spezzare la relazionalità tra subalternità ed egemonia è un tema che incontreremo a più riprese tra le voci che ruotano attorno al museo itinerante degli ex rivoluzionari e all'esperienza di Gezi park e tra le restituzioni dei figli a proposito della memoria di famiglia. Questa ricerca è ben presente nelle parole di Erdost, il militante di sinistra che abbiamo incontrato alcune pagine addietro:

La maggior parte dei partiti politici di sinistra hanno una agenda molto rigida in cui dicono e fanno ogni anno le stesse cose. Sempre il Primo maggio e sempre il tema del colpo di stato. Quindi quando mi sono iscritto era noioso ed era anche una comunità chiusa in cui non era facilissimo entrare. [...] Quello che ho sentito a Gezi Park è stato bellissimo ma non è stata la prima volta perché abbiamo anche il funerale di Dink. Mi ricordo poi che qualche anno fa il governo proibì il Gay Pride a Taksim e la polizia ci fermò su İstiklal. C'era tanta tensione e

L'atmosfera di repressione era molto forte, eppure è stato un momento incredibile della mia vita: tutti i gruppi di sinistra che per anni hanno cercato di fare qualcosa e non hanno mai ottenuto niente e poi d'improvviso è arrivato un gruppo carnevalesco che ha spezzato l'oppressione. Non so se erano più forti della sinistra, ma il punto è che era stato qualcosa di semplice e che non poteva essere represso. Qualcosa di terribilmente diverso.

Alle parole di Erdost, che sottolineano come l'elemento carnevalesco (Bachtin 1979) del Gay Pride sia riuscito a spezzare codici consolidati dello spazio pubblico, fanno eco quelle espresse da Ali. Ali è un uomo di circa sessant'anni della medio-alta borghesia istanbuliota che in gioventù è stato un militante dell'organizzazione rivoluzionaria DEV-YOL incarcerato negli anni ottanta. Pur se anti-comunista, la famiglia lo ha supportato economicamente permettendogli, una volta uscito di prigione, di iscriversi in una buona università inglese e di divenire un affermato giornalista. Nel corso degli anni novanta, Ali si è inoltre progressivamente avvicinato al discorso dei diritti umani, attraverso il quale ha parzialmente ripensato la propria biografia, allontanandosi dagli orizzonti politici giovanili. Attualmente è membro di un centro culturale impegnato nella memorializzazione pubblica in Turchia che, come vedremo nel prossimo paragrafo, porta avanti progetti sulle memorie vernacolari. In uno dei nostri primi incontri ha asserito:

È assurdo continuare a provare a entrare a piazza Taksim. Che senso ha? Io capisco l'importanza che riveste quella piazza per noi, ma perché chiedere alle persone di andare lì a scontrarsi con la polizia? Perché non provare a organizzare una manifestazione molto grande da un'altra parte? Perché non riuscirebbero a ottenere una grande folla! Per cui addossano la colpa al governo che non permette di fare la manifestazione. Ma questo non si può dire e così restiamo sempre immobili.

Nelle parole di Ali, come in quelle di Erdost, possiamo vedere le tracce di una ricerca di un sentiero nuovo rispetto a un'opposizione che riproduce una circolarità tra esperienza e aspettativa (Bourdieu 1998 [1997]). Ali si chiede in modo più o meno esplicito se esistano modi diversi per esprimere quelle memorie e quelle rivendicazioni, ossia per gestire il proprio patrimonio. Egli, come vedremo nel prossimo paragrafo, cerca di scardinare l'intoccabilità di una sfida allo Stato che, per forme e modi, intrappola i soggetti in una relazione mimetica e circolare e che finisce per produrre la propria condizione di marginalità. In modo quasi profetico, infatti, poco dopo la nostra conversazione sarebbero scoppiate le proteste per Gezi Park.

2.3. COMING TO TERMS WITH THE PAST

A partire dagli anni duemila, il desiderio d'ingresso nell'Unione Europea ha contribuito non solo all'affermazione di un regime temporale incentrato sul ricordare, ma anche alla diffusione di pratiche e narrative del “*coming to terms with past*” (fare i conti con il passato), in turco “*geçmişle hesaplaşmak*” o “*geçmişle yüzleşmek*” (cfr. Sancar 2009). Questa narrativa è espressione di quelle politiche globali della memoria che introducono ovunque gli stessi modelli di intervento sull'esempio delle *Truth and Reconciliation Commissions* e della “giustizia transizionale”²³ dei Paesi Sudamericani e del Sudafrica. In Turchia la sua diffusione costituisce un linguaggio che cerca di andare incontro alle richieste dello sguardo europeo (cfr. Nienass 2012 in Gül Kaya 2015). Il “*coming to terms with the past*”²⁴ può essere ritenuto parte di quella che Fassin (2012 [2010]) ha definito la “ragione umanitaria”,²⁵ ossia una forma globale di governamentalità che produce nuovi paesaggi morali capaci di ridefinire i confini dell'agire politico. Al pari della ragione umanitaria, esso si presenta come un discorso neutrale e universale che ricorre a categorie come “vittima” e “trauma”, capaci di trascendere sia le partizioni politiche sia le ragioni storiche che hanno prodotto la sofferenza.

In Turchia l'apparato concettuale legato alla narrativa del “*coming to terms with the past*” è stato introdotto e tradotto come discorso d'opposizione da figure di spicco del panorama intellettuale,²⁶ capaci non solo di orientare il dibattito pubblico ma anche di trasformare i propri discorsi in senso comune. Prendendo spunto da diversi Paesi, accademici,

²³ Il paradigma della giustizia transizionale si è sviluppato attorno alle esperienze di Paesi come Germania, Cile, Argentina, Sudafrica e Nord Irlanda. Esso rappresenta un insieme di misure giuridiche volte a ristabilire la democrazia là dove regimi dittatoriali e situazioni post-belliche hanno determinato abusi e violenze. La memoria, intesa nei termini del *truth-telling* da parte delle vittime, rappresenta uno dei perni centrali delle soluzioni offerte, assieme ai processi ai perpetratori, alle commissioni per la verità e alle pratiche commemorative. La riconciliazione collettiva è intesa come una forma di lutto in cui la nazione si deve confrontare con il suo dolore per aprirsi al futuro. In queste politiche della memoria, il modello psicologico oscura spesso altri ordini del discorso come la componente morale e politica degli eventi e costruisce la narrativa collettiva sul modello del trauma individuale (cfr. Teitel 2000; Wilson 2001).

²⁴ *Coming to terms with the past*, *Nunca mas* e *apology* sono espressioni chiave di un linguaggio globale di memoria il cui senso va oltre la traduzione letterale. Nel testo ho deciso dunque di lasciarle nella loro versione originale.

²⁵ La ragione umanitaria può essere definita come quel discorso tipico della contemporaneità, all'interno della quale i linguaggi della sofferenza e della compassione sono divenuti i più idonei per reclamare forme di aiuto, per giustificare interventi di assistenza, e per legittimare nuove modalità di governo degli esseri umani. L'umanitarismo è un'invenzione recente che si basa sulla mobilitazione dell'empatia e stabilisce un set di retoriche, immagini, ethos, pratiche non neutre ma culturalmente plasmate, politicamente orientate e localmente utilizzate. Per una riflessione sui meccanismi di funzionamento e costruzione del discorso umanitario vedere anche Boltanski (1993).

²⁶ Tra le numerose figure di spicco che, pur non rappresentando un gruppo omogeneo, hanno fatto ricorso alla suddetta narrativa segnalò lo scrittore armeno Markar Esayan, la sociologa Meltem Ahiska, l'antropologa Leyla Neyzi, lo psicologo sociale Murat Paker, l'intellettuale Tanıl Bora. Per una rassegna completa (cfr. Gül Kaya 2015).

intellettuali, giornalisti hanno cercato di adattare questa cornice al contesto turco per far fronte alla pluralità di massacri perpetrati verso le minoranze etniche e religiose, violenze e repressioni politiche, colpi di stato, sparizioni di persone, attentati suicidi che hanno costellato la storia della Repubblica. Attraverso una meticolosa ricostruzione del dibattito pubblico prodotto da giornali, conferenze, testi accademici e semi-accademici degli ultimi dieci anni, la sociologa Duygu Gül Kaya (2015) ha mostrato come il “*coming to terms with past*” sia oggi divenuto un linguaggio al contempo specialistico e popolare attraverso cui discutere pubblicamente il passato e sia considerato uno degli strumenti principali per rendere il Paese pienamente democratico e “moderno”.²⁷ Una parte degli intellettuali turchi sono infatti impegnati in un processo collettivo di riscrittura della storia in cui il trauma nazionale costituisce una nuova grande narrazione che dà senso al sé collettivo e individuale e che indirizza l’azione pubblica. Fare il lutto, ripensarsi, curarsi sono dunque divenute parole di uso comune che riflettono non solo un nuovo agire politico ma anche un diverso modo di raccontare se stessi. Nel corso degli ultimi anni, questa narrativa ha portato espressioni quali “passato traumatico”²⁸ e “memorie taciute” al centro di una sterminata produzione di libri, documentari, autobiografie, mostre e conferenze.²⁹ Queste espressioni sono inoltre oggi utilizzate dalle ONG locali e dai gruppi minoritari per le loro rivendicazioni sul passato e sul presente e, come mostrato in precedenza, anche dall’AKP per legittimare il proprio operato politico.

La diffusione di questo linguaggio globale ha professionalizzato il discorso sul passato introducendo specifici “imprenditori della memoria” (Jelin 2007) come la *Yüzleşme Derneği* (l’associazione per il “*coming to terms*”)³⁰, il *Hakikat, Adalet, Hafıza Merkezi* (il

²⁷ Una cesura importante nella diffusione di questo discorso ha riguardato il percorso di affermazione a livello pubblico del genocidio armeno. Tra i passi più significativi di questo processo ricordo la conferenza organizzata nel 2005 dalla *Bilgi Üniversitesi* sul genocidio, il dibattito successivo alla condanna, sempre nel 2005, del giornalista turco-armeno Hrant Dink per aver parlato di genocidio e il suo successivo assassinio nel 2007 che analizzeremo nel capitolo cinque. Nel 2009 è stata inoltre organizzata una campagna di scuse.

²⁸ Per una ricostruzione del processo attraverso cui la categoria diagnostica del trauma sia divenuta il centro di costrutti storici, politici ed etici si veda Beneduce (2010) e Fassin e Rechtman (2009 [2007]). Per una dettagliata ricostruzione dell’origine storica della nozione di trauma si veda Young (1995). Richiamandosi al metodo genealogico di Foucault, Young indaga la radice universalistica e trans-storica di questa categoria e i suoi effetti sulle politiche della memoria. Per una genealogia del concetto di memoria e un’analisi del ruolo delle scienze psicologiche nelle politiche del tempo si veda Hacking 1996b. Nella sua suggestiva analogia gli psichiatri possono essere intesi come i nuovi missionari dell’imperialismo culturale che, imponendo i propri modelli di trauma e cura, mettono in atto una colonizzazione delle forme di memoria, di sofferenza e del sé. In questo processo di “colonizzazione proseguita con altri mezzi”, il *Diagnostic Statistical Manual* è la “buona novella” (cfr. Beneduce 2010).

²⁹ Per una rassegna completa cfr. Gül Kaya 2015.

³⁰ La *Yüzleşme Derneği* è una associazione indipendente fondata nel 2007 da un gruppo di giornalisti, scrittori, accademici e attivisti della società civile che sostengono che una democrazia possa funzionare

Centro per la memoria, la giustizia e la verità)³¹ e la fondazione Hrant Dink.³² Fondate nell'ultimo decennio, queste associazioni si sono fatte promotrici di politiche del ricordo che denunciano la violenza di Stato e che cercano di indirizzare il dibattito pubblico, coinvolgendo soprattutto i più giovani. Opponendosi alle narrative ufficiali, questi linguaggi appaiono per certi versi in continuità con le memorie vernacolari: sia la fondazione Dink sia il Centro di memoria, ad esempio, supportano con forza le rimostranze delle Madri del sabato. Tali continuità sono inoltre percepite dagli stessi attori sociali che si muovono senza contraddizioni attraverso gli scenari che i diversi registri di memoria tratteggiano. Tuttavia, come vedremo nelle pagine successive, è opportuno sottolineare le forti discontinuità che la nuova cornice del ricordo introduce.

Come mostra un'ampia letteratura (Beneduce 2010; Colvin 2004; Fassin, Reichman 2009 [2007]; Klein 2000), le politiche che possiamo far rientrare nell'etichetta del "*coming to terms with the past*" inseriscono infatti la memoria in un orizzonte terapeutico. Questo apparato globale è costruito in ossequio al paradigma narrativo del "raccontare per curare",³³ che trasforma la memoria in un discorso pubblico della cura. Anche in Turchia, discorsi accademici e dibattiti pubblici attingono sempre più spesso al linguaggio psicopatologico per spiegare il carattere di amnesia nazionale, strutturando le narrative del passato collettivo sul modello del sé individuale traumatizzato, ossia stabilendo un

solamente attraverso il confronto con il passato taciuto. Sponsorizzando dibattiti, pubblicazioni e ricerche, l'associazione intende superare gli ostacoli che impediscono un reale confronto con il passato.

³¹ Il Centro per la memoria è sorto a Istanbul nel 2011 a opera di un gruppo di avvocati, giornalisti e attivisti per i diritti umani. È sponsorizzato da fondazioni internazionali, collabora con università nazionali e straniere e persegue il modello della giustizia transizionale. L'obiettivo è fare luce sulle violenze di Stato, supportare le richieste di giustizia da parte delle vittime, rafforzare la memoria collettiva e favorire un dialogo di riconciliazione che possa –come si legge nel sito internet– "guarire la società".

³² La fondazione è sorta nel 2007 dopo l'omicidio del famoso giornalista. All'interno di una rete di associazioni internazionali, promuove lo sviluppo di una cultura del dialogo, dell'empatia e della pace tra le diverse anime della Turchia, nel solco di quello che era il "sogno, la lotta e il linguaggio" di Hrant Dink. Attraverso la pubblicazione di libri, la creazione di archivi, l'organizzazione di *summer school* per i giovani, progetti artistici e l'assegnazione di premi, la fondazione intende valorizzare la diversità culturale in Turchia come base per una reale democratizzazione.

³³ Nei differenti modelli di cura fondati sul paradigma narrativista, la memoria traumatica è intesa come una memoria scomposta che non riesce a farsi narrazione e che si costituisce come segreto patogeno custodito dal paziente. Il recupero di questo ricordo attraverso la narrazione, intesa nelle sue più svariate forme, è ciò che permetterebbe la cura. Tuttavia, così come il potere del trauma di mandare in frantumi non è insito nell'evento stesso ma deriva dalle cornici sociali e culturali all'interno del quale l'evento si dispiega (cfr. Alexander *et al.* 2004), alla stessa maniera la narrazione non è in modo naturale un atto curativo. Il discorso antropologico sulle memorie traumatiche (cfr. Antze, Lambek 1996; Beneduce 2010; Leys 1996) ha mostrato, infatti, come la narrazione non sia un atto liberatorio di *per sé*, ma lo diventi attraverso determinati filtri e all'interno di precisi percorsi della storia dell'Occidente, e che oggi si impongono a livello globale, dando senso all'orizzonte della cura e al suo corrispettivo concetto di persona. La cornice storica della cura, quando agisce, dunque, plasma la realtà sulla quale opera, veicolando sistemi di significato culturalmente costituiti che inquadrano il modo in cui si pratica il sé intimo e privato.

isomorfismo tra il corpo individuale e il corpo della nazione.³⁴ La traduzione del passato nel linguaggio della cura sottende una specifica “economia della riconciliazione” (Frazier 2007) che classifica i soggetti in vittime traumatizzate e regola il loro comportamento all’interno di un immaginario terapeutico. Nominando il passato in termini di lutto collettivo e traducendo l’agire politico sul passato nel linguaggio della cura, i soggetti sono infatti spinti a raccontarsi per curarsi, inquadrando così il dimenticare e il silenzio come elementi traumatici e patologici. Come hanno sottolineato Didier Fassin (2009 [2007], 2012 [2010]) e Roberto Beneduce (2010), reificando gruppi e individui in vittime bisognose di aiuto la “cura della nazione” rischia di oscurare i processi politici che sottendono gli eventi, di individualizzare la sofferenza e di nascondere altri modi di intendere la storia. Il rischio del discorso sul trauma è dunque di espellere i soggetti dalla propria storia, di cancellare le cornici culturali degli eventi e di medicalizzare la società. La sociologa Gül Kaya (2015), ad esempio, in un recente contributo si chiede polemicamente se la progressiva diffusione della narrativa del “*coming to terms the past*” non corra il rischio di cancellare più di trent’anni di lotta politica curda.

Come sottolinea Kaya e come emergerà a più riprese nel corso del testo, le nuove politiche della memoria riconfigurano il modo in cui interpretare esperienze storiche di sofferenza e dolore e riscrivono i connotati dei soggetti che hanno vissuto queste esperienze. Tuttavia mi sembra opportuno non ridurre la decostruzione dell’immagine della Turchia “come malato traumatico” a una denuncia di una perdita di senso e alla cancellazione di tradizioni politiche, ma intravedere in questo processo anche una riscrittura del passato che può aprire nuovi set di pensabilità. Queste narrative possono essere infatti intese come economie morali che offrono anche inedite forme di agentività e che stabiliscono nuovi scenari all’interno dei quali i soggetti si muovono, agiscono e costruiscono ragnatele di significato. In questa prospettiva non si tratta solo di disvelare i meccanismi di azione di un linguaggio che si presenta come neutrale e che invece è fortemente normativo, ma anche comprendere e indagare i percorsi e le motivazioni che hanno spinto a adottare e introdurre nuove narrative della memoria dall’esterno.

Durante il campo di ricerca ho frequentato gli incontri pubblici, i cicli di conferenze e le esposizioni organizzati dalle associazioni sopra citate che costituiscono non solo occasioni di elaborazione delle politiche del passato legate al paradigma del trauma, ma

³⁴ Tra i lavori accademici e semi-accademici che adottano questa prospettiva cfr. Baydar (2011); Bora 2009; Esayan (2012); Hür (2007); Paker (2009); Sancar 2009; Söyler (2010).

anche luoghi dove si strutturano i contorni di precisi futuri immaginati (Appadurai 2014 [2013]). Attraverso l'analisi di un'esposizione organizzata dal *Hafıza Merkezi* (il Centro di memoria), la disamina del suo sito internet legato ai progetti di memorializzazione pubblica e i dialoghi con uno dei suoi esponenti di spicco, cercherò di mostrare come nel contesto turco queste narrative siano intese come opzioni alternative a posizionamenti reificati e alle forme altamente politicizzate del ricordo che caratterizzano i registri vernacolari.

Nell'ottobre 2013, il *Hafıza Merkezi* ha organizzato una mostra intitolata eloquentemente “*Never Again! Coming to Terms with the Past and Apology*”.³⁵ L'esposizione è stata allestita in un edificio ristrutturato nel quartiere di Tophane, area al centro della grande trasformazione urbana e sempre più colma di gallerie d'arte e centri culturali. Essa offriva al visitatore esempi di riconciliazione nazionale in diversi Paesi, accomunati dal ruolo svolto dalle Commissioni per la verità e dalla lotta dal basso della società civile. Un grande cartello all'ingresso rivolgeva al visitatore la domanda: “*Is Turkey coming to terms with the past?*”, rievocando uno slogan sempre più in voga. Nell'unica grande sala espositiva erano allestite sei sezioni che raccoglievano filmati, fotografie, testimonianze e documenti. L'angolo sulla destra era dedicato alla memoria degli aborigeni australiani, il secondo ambiente ospitava le commemorazioni per Pearl Harbor e il terzo raccontava i massacri dei Balcani attraverso la lotta delle madri di Srebrenica. La quarta sezione era dedicata alla memoria della Shoah con le commemorazioni per il ghetto di Varsavia e la quinta si incentrava sulla lotta per il riconoscimento della responsabilità inglese nel *bloody sunday* irlandese. Seguivano il caso algerino, come esempio di violenze coloniali e l'assimilazione forzata della comunità turca in Bulgaria. Al centro della stanza, infine, era stata posta la riconciliazione cilena, con la proiezione del discorso del “*Nunca mas violencia de Estado*” che nel 1989 aprì la transizione democratica.

Guidandomi lungo il percorso espositivo, Nimet, la giovane curatrice della mostra, mi ha spiegato che le sezioni erano state disposte in modo da guardarsi reciprocamente e favorire un dialogo globale tra diverse forme di riconoscimento delle violenze e di riconciliazione nazionale. Attraverso questi esempi s'invitava il visitatore a riflettere sulla condizione turca in cui, per utilizzare le parole della curatrice, “la transizione alla democrazia non è stata compiuta poiché viviamo ancora in un contesto da colpo di stato, non in termini di potere militare, ma di mancanza di democrazia”. Attraverso l'esempio di

³⁵ *Never again* o *Nunca mas* sono gli slogan utilizzati dalla giustizia transizionale in Sudamerica e Sudafrica.

diversi modelli, l'esposizione offriva una struttura narrativa progressista con un preciso *telos* redentivo che il visitatore, e la Turchia attraverso di lui, avrebbero dovuto compiere per aprirsi (finalmente) a un futuro curato e pacificato. Nimet asseriva:

Con questa mostra cerchiamo di spingere le persone a interrogarsi sul passato personale e su quello nazionale e a chiedersi cosa sia accaduto, perché anche chi non c'entra direttamente, se resta in silenzio, è complice. La scuola e i media non spingono ancora a farlo, mentre dovremmo lavorare molto con la memoria. [...]. La mostra è importante perché offre uno sguardo internazionale, mentre qui purtroppo ci interessiamo molto poco a cosa accade negli altri Paesi e pensiamo spesso che la Turchia sia unica nei suoi problemi. Si dice *Biz bize benzeriz* [noi siamo simili a noi stessi] con l'idea che non ci sono altri come noi. Quindi, questa mostra ha anche l'obiettivo di dire che noi possiamo imparare da altri Paesi, perché anche altrove ci sono state le stesse violenze e la Turchia è davvero indietro nella cultura del ricordo.

Come le parole di Nimet contribuiscono a chiarire, la mostra e di conseguenza il Centro di memoria inseriscono consapevolmente la Turchia in un'inedita scala globale, con l'obiettivo di denazionalizzare i conflitti, ossia di liberare i processi d'inclusione ed esclusione che ruotano attorno alle contese della memoria dalle contrapposizioni, dalle appartenenze e dalle dinamiche politiche prettamente locali. L'introduzione di un criterio di giudizio comparato serve a rompere forme consolidate di auto-rappresentazione, situando la Turchia in una scala valoriale e temporale globale. Durante il mio campo di ricerca, il Centro ha, ad esempio, organizzato un ciclo d'incontri per ragionare sul modo in cui in diversi Paesi è stata affrontata la memoria della Shoah, una memoria che rappresenta a livello mondiale il "male sacro" archetipico e che costituisce la metafora-ponte per costruire analogie e somiglianze con i mali di altri Paesi (Alexander 2003). In questa prospettiva, il *Hafıza Merkezi* si configura non come un luogo di disvelamento del passato taciuto ma come un attore che, attraverso un inedito linguaggio, ricerca una diversa domesticazione del passato e un nuovo modo per lavorare la storia.

Esemplificativo in proposito è anche il sito internet che il Centro ha dedicato alla memorializzazione in Turchia (<http://www.memorializeturkey.com>) e che illustra ventisei differenti "progetti positivi di memorializzazione", tra statue, parchi, ricostruzione di monumenti, atti commemorativi, forme museali, giudicati in termini di funzionalità, avanzamento e raggiungimento del "*coming to terms with the past*". I progetti coprono oltre un secolo di storia nazionale relativa a episodi di violenza etnica, religiosa e politica e mostrano, come si legge nel sito, "l'esistenza di un reale bisogno di commemorare i

‘dark spots’ della storia ottomana e turca”.³⁶ Le pratiche di memoria e di commemorazione sono qui interpretate come il primo e necessario gradino per creare una società finalmente “guarita” e una democrazia “sana”. Nel sito i diversi episodi di violenza sono misurati e classificati in termini di adesione a un modello ritenuto giusto e necessario, un *optimum* a cui tendere, e la ricerca di una “narrativa storica condivisa” porta a includere su uno stesso piano eventi che distano tra loro svariate decadi e che si differenziano per contesto culturale e politico. Si ritrovano così l’uno accanto all’altro la distruzione nel 1915 della cattedrale armena nella città di Van al confine orientale, l’espulsione della minoranza greca dalle coste dell’Egeo nel 1923, i militanti di sinistra uccisi dalla giunta del 1980 o le vittime civili delle bombe del PKK a Batman nel 2009.

Ciò che qui intendo sottolineare non è la compresenza di eventi e contesti che attraversano un secolo di storia, poiché una continuità di senso tracciata sulla violenza di Stato sin dalla nascita della Repubblica è un aspetto che tornerà a più riprese e che è condiviso anche da altri attori in gioco. Quello che piuttosto vorrei rimarcare è che, rappresentando il passato come un’epoca di trauma e silenzio forzoso, il presente è vissuto come il tempo dove poter “curare le ferite”, aprendo le porte a un futuro finalmente “normalizzato”. All’interno di una nozione del tempo progressiva e lineare, il passato, il presente e il futuro sono riscritti nei termini di un inizio, di uno sviluppo e di una fine di un insieme di traumi collettivi.³⁷ Il canovaccio del passato traumatico si offre così come una narrativa del sé collettivo e come un luogo per l’azione, attraverso cui agire sulla società e sui suoi individui “curandoli”. Questa rappresentazione della storia porta inoltre a interpretare i silenzi sul passato come conseguenza di un’esperienza traumatica, oscurando la pluralità di cornici culturali e politiche all’interno delle quali queste pratiche acquisiscono di senso, come vedremo in modo più dettagliato nel terzo e nel sesto capitolo. Ponendo, infine, sullo stesso piano vittime di conflitti differenti, come i morti provocati dalla violenza di Stato e quelli causati dagli attentati del movimento indipendentista curdo, si opera una ridefinizione delle cornici morali in cui sono inseriti gli eventi.

Uno dei membri del Centro è Ali, l’ex militante di DEV-YOL che abbiamo incontrato poche pagine prima e che, dopo la prigionia e la tortura, si è impegnato nella lotta per il

³⁶ Accesso al sito il 12/04/2015. Tutte le citazioni si riferiscono a quella data.

³⁷ Il processo di traduzione e codifica della storia nella categoria diagnostica del trauma ha contribuito ad esempio a porre al centro della storia nazionale il genocidio armeno del 1915, lo scambio di popolazioni con la Grecia nel 1923 e il massacro di Dersim del 1938, intesi come i traumi strutturali e archetipici su cui si sono sedimentati altri livelli di trauma. Questa rappresentazione è parte anche dei contributi accademici cfr. Kaptanoğlu (2009), Sancar (2009).

riconoscimento dei diritti umani. Ali è un uomo colto e raffinato che ha sempre valute straniere nel portafoglio poiché viaggia spesso per lavoro e che può essere considerato parte di quella élite culturale al centro dell'intreccio tra costituzione di saperi specialistici e processi di patrimonializzazione. Egli intrattiene rapporti con i musei della memoria sudamericani e partecipa a convegni all'estero, presentando i risultati della Turchia e confrontandoli con quelli di altri Paesi. I suoi modelli di riferimento sono infatti l'Argentina, il Sudafrica e, ovviamente, lo sterminio ebraico. Abitando relativamente vicini, con Ali abbiamo spesso fatto colazione assieme e molte delle nostre chiacchierate sono avvenute sotto il pergolato di un caffè del distretto di Beyoğlu. Una mattina, mentre mi aspettava seduto intento nella lettura di una traduzione turca di un testo di Giorgio Agamben, mi ha detto:

Noi abbiamo tante memorie divise, davvero tante! Siamo in una società così polarizzata che ognuno ha la sua verità e non c'è accordo su nulla in questo Paese! Non siamo nemmeno d'accordo che il colpo di stato sia stato una cosa negativa perché molti vedono nell'esercito un difensore della modernità. Dobbiamo allora metterci d'accordo su cosa è successo nel passato, ma qui non discutiamo veramente e ognuno si tiene il suo *12 eylül* [il 12 settembre, ossia il golpe del 1980]. Da una parte hai la sinistra che ha trasformato la memoria del *12 eylül* nel suo repertorio di lotta ma è una memoria congelata, nostalgica, santificata. A sinistra abbiamo solo due opzioni o la nostalgia o il dimenticare. Dall'altra parte ci sono quelli che hanno tagliato i ponti, come se quanto accaduto non avesse coinvolto tutti, tutta la società ma fosse qualcosa solo di pochi gruppi. [...]. Per me produrre una memoria collettiva significa ripensare noi stessi, ripensare la società e trovare un compromesso. Insomma confrontarci.

Come mostrano le parole di Ali, l'introduzione e la traduzione in Turchia della narrativa del "*coming to terms with the past*" si configura come la ricerca di una via alternativa tanto alle politiche repressive dello Stato e agli atteggiamenti dei cittadini volti a rimuovere gli eventi dolorosi, quanto alle memorie agonistiche che analizzeremo più in dettaglio nel quarto capitolo e che a suo avviso riproducono posizioni reificate e consolidate. Il dimenticare inteso come pratica pubblica e privata, il ricordare attraverso cornici come quella del martire e il ricordare attraverso la narrazione del trauma possono allora essere intesi come i poli di un immaginario triangolo della memoria. Le politiche del "*coming to terms with the past*" e quelle localmente più consolidate della sinistra rivoluzionaria si costituiscono dunque come narrative alternative che stabiliscono diversi

confini dell'azione individuale e collettiva, inserendo i soggetti in paesaggi culturali e morali differenti. In un altro incontro Ali mi ha detto:

Nunca mas vuol dire non solo stop alla violenza di Stato ma stop alla violenza in generale, mentre la violenza è ancora legittimata e usata anche a sinistra. Non pensare solo ai Curdi, ma anche tra le fila della sinistra turca alcuni gruppi ancora credono nella rivoluzione armata. La nostra generazione era legata al senso della rivoluzione che, detto tra noi, non era certo un concetto molto democratico! Hahaha. [...]. Il punto è che ci sono tanti modi di ricostruire il passato e noi dobbiamo decidere quale. [...]. Noi potremo avere il *Nunca mas* quando, da una parte, lo Stato farà la sua *apology* e, dall'altro, ci riconosceremo come vittime. Iniziare a considerarsi una vittima permette di guardare sotto un'altra veste il passato e anche un fascista torturato dalla sinistra diviene una vittima. Se smetti di considerarti un combattente cambia tutto. [...]. In Turchia qualunque cosa è politicizzata, anche i diritti umani! Pensa che abbiamo due associazioni dei diritti umani, una filo islamica e l'altra legata alla sinistra e ai curdi. Ma i diritti umani dovrebbero essere universali e non dovrebbe contare se sei conservatore, di sinistra, curdo, islamista. Nella sinistra qualunque cosa accade è invece intesa come parte della lotta politica e inserita in una certa lettura della storia. È vero che in un certo senso tutto è politico, ma non dovrebbe esserlo in quel modo. [...]. Cambiare logica e linguaggio significa aprirsi anche ad altre voci. È vero che il colpo di Stato ha colpito in maggioranza quelli di sinistra ma anche gli altri avranno qualcosa da dire o avranno sofferto qualcosa. Cambiare discorso ha più chance di creare qualcosa di inclusivo e condivisibile.

Le parole di Ali mostrano come il discorso umanitario s'inserisca all'interno di un paesaggio del ricordo che, malgrado la depoliticizzazione delle nuove generazioni, è altamente politicizzato. Presentandosi come tecnico e non politico, questo kit della memoria costruisce la propria possibilità di intervento sulla sua presunta neutralità e, tuttavia, il suo agire riclassifica soggetti e situazioni con soluzioni che hanno profondi risvolti politici (Fassin 2009 [2007], 2012 [2010]). Come vedremo anche nel capitolo quarto, la posta in gioco è una ridefinizione di quali siano stati i mali, chi i responsabili e quali le soluzioni. La depoliticizzazione della sofferenza attraverso una categoria che esula dal linguaggio politico del martire serve dunque ad attivare nella prospettiva di Ali un processo di decostruzione di posizionamenti reificati. Quest'ultimo ricorre consapevolmente alle nuove cornici del ricordo per scardinare i processi di naturalizzazione dei confini sociali che stabiliscono quali gruppi siano dietro alla memoria di un evento.

I nuovi linguaggi della memoria pongono tuttavia non facili problemi di traduzione sul piano biografico, come lo stesso Ali ha riconosciuto:

Negli anni settanta lottavo per la rivoluzione e non mi ritenevo vittima. Ero un attore, un combattente. Quando ho iniziato a lavorare per i diritti umani le cose sono cambiate. Abbracciare la loro logica ha significato per me avere un pensiero totalmente diverso ma come tu mi fai notare, io stesso faccio ancora fatica a pensarmi come vittima. La nostra era una lotta collettiva e non posso dire che *io* sono una vittima, al massimo potrei dire che *noi* siamo stati vittime, ma dirlo significherebbe anche ammettere la sconfitta. Noi non ci consideriamo vittime per ragioni politiche e a sinistra ci si considera ancora combattenti.

Le difficoltà incontrate da Ali mostrano come non sia facile cambiare le cornici all'interno delle quali si inseriscono i soggetti poiché queste aderiscono intimamente ai vissuti e perché, come vedremo a partire dal capitolo successivo, si offrono come configurazioni culturali e storiche intrise di affetti, orizzonti di senso e relazioni sociali. È inoltre opportuno sottolineare che i linguaggi della memoria di cui è portatore Ali sono parte di una cultura alta e sono contemporaneamente espressione di pratiche di distanziamento verso il basso (Bourdieu 1979 [2001]). Esse introducono gusti estetici e parole d'ordine lontani da quelli insiti in cornici mnestiche meno riflettute e culturalmente meno avvertite, che possiamo ritrovare in contesti locali come, ad esempio, le case del popolo, e che appaiono agli occhi di chi ha viaggiato e ha potuto vedere i musei della memoria del mondo come ormai logori.

2.4 GIOVENTÙ E GENERAZIONI

Prima di proseguire è opportuno fare un passo indietro e analizzare i processi storici di costruzione della gioventù e le annesse esperienze generazionali in Turchia che, con il piano della memoria, sono strettamente intrecciate. In Europa la gioventù intesa come fase della vita autonoma e distinta è legata allo sviluppo dell'idea di progresso del XVIII secolo ed è divenuta una categoria sociale con un ruolo sempre più attivo nella scena politica durante il processo di costruzione degli stati-nazione. Nel contesto turco, come in altri Paesi non occidentali, essa è intrecciata non soltanto con la costruzione dello Stato ma anche con il confronto con la modernità occidentale.³⁸ È infatti con le grandi riforme

³⁸ Per una decostruzione del concetto di gioventù si veda Aries (1962) e per un'analisi del legame tra gioventù e stato-nazione in Europa si veda Mitterauer (1992). Per un affresco di tale intreccio nei contesti post-coloniali mi rifaccio a Comaroff e Comaroff (2001). Per una più dettagliata ricostruzione storica delle diverse rappresentazioni pubbliche delle generazioni in Turchia si veda Neyzi (2001) e per una panoramica della gioventù turca Lüküslü (2009).

delle *Tanzimat*, volte a salvare il decadente Impero ottomano, che si è iniziato a stabilire una relazione intima e reciproca tra Stato e gioventù, in cui i giovani sono divenuti sempre più simbolo di sviluppo e cambiamento (Georgeon 2007; Mardin 1988).³⁹ Questo legame si è intensificato con la nascita della Repubblica e il parallelo sviluppo nei grandi centri urbani di una giovane élite europeizzata che sentiva di incarnare la missione storica di guidare la nazione.

Attraverso l'analisi del discorso pubblico, possiamo suddividere la storia della gioventù turca in tre diverse fasi corrispondenti a tre periodi storici del Paese:⁴⁰ i cosiddetti “figli della repubblica”, legati al processo di costruzione dello stato-nazione (1923-1950); la “gioventù ribelle” degli anni sessanta e settanta; e i giovani cresciuti dopo il 1980 (Lüküslü 2009; Neyzi 2001). L'esperienza storica del periodo di fondazione è stata incarnata dalla generazione⁴¹ dei “figli della repubblica” o “figli di Atatürk”⁴² ed è stata costituita da un élite⁴³ che ha dato corpo al cosiddetto *Gençlik Miti*, ossia il “mito della gioventù” (Lüküslü 2009), in cui l'essere giovani costituiva di per sé una categoria politica che veicolava la novità, il dinamismo e il progresso. La complementarità tra datazione biografica e ruolo politico rendeva questi giovani “i guardiani” o i “pilastri” su cui poggiava la nuova nazione e l'annesso processo di modernizzazione. Questa prima esperienza giovanile è stata costruita dall'alto poiché lo Stato turco cercava di plasmare nuovi cittadini in fase con i valori kemalisti che voleva istaurare, ma anche co-costruita dal basso poiché quegli stessi giovani erano pronti a sacrificare se stessi per la patria.

³⁹ Con l'emergere della nuova élite di burocrati e intellettuali, le parole generazione e gioventù hanno incominciato a essere sistematicamente utilizzate sulla scena politica, nelle associazioni e nei romanzi, come testimonia l'esperienza dei *Jön Türkler*, ossia dei giovani turchi.

⁴⁰ Come hanno osservato Fırat e Emiroğlu (2014), all'interno della tripartizione delle esperienze giovanili si registrano coorti di età che non hanno costruito rivendicazioni identitarie sulla condivisione di un'esperienza generazionale. Tuttavia, l'attenzione posta nello stabilire quali gruppi, sulla base di un legame di generazione, costituiscano effettive “unità di generazione” sembra a mio avviso corrispondere a un bisogno classificatorio del discorso sociologico, rispetto alla centralità riservata all'*aging* come agency negli studi antropologici (cfr. Simonica 2009).

⁴¹ Come ha riconosciuto Neyzi (2001), l'analisi in termini culturali delle età e delle generazioni apre importanti prospettive per comprendere le esperienze biografiche in società caratterizzate da dirompenti cambiamenti sociali legati alla modernità come la Turchia. Per una più generale disamina della gioventù come categoria analitica nel contesto mediorientale cfr. Bayat e Herrera (2010).

⁴² La metafora parentale che vedeva nei cittadini i figli di una madre, la Repubblica, e di un padre, Mustafa Kemal Atatürk, costituiva lo snodo della relazione tra Stato, cittadini e gioventù. Il funerale di Atatürk è infatti descritto nei racconti autobiografici non come la morte di un semplice presidente ma come la morte di un parente stretto.

⁴³ Come ha notato Annie Kriegel (1979) il concetto di generazione è un concetto elitista poiché nella sua pratica sociale non designa una zona temporale ma un campo di forze in cui solo alcuni attori riescono a trasformare le proprie esperienze in rappresentative di tutti i propri contemporanei. Essa è dunque una selezione retrospettivamente costruita e può essere intesa come un processo di imposizione di un modello esperienziale su altri. Per tale ragione in Turchia, un Paese colonizzato dalla sua stessa élite, il legame di generazione è stato storicamente rappresentato dall'intelligenza europeizzata, istruita e urbanizzata.

Come ha osservato Neyzi (2001:417), per coloro che si sentivano figli della nuova nazione, “il ‘sé’ della repubblica veniva prima del ‘sé’ individuale” e il loro racconto biografico slitta rapidamente in una narrazione storica ufficiale delle vicende nazionali in cui i pochi dettagli personali risultano funzionali a testimoniare e rafforzare l’idea repubblicana di persona (Özyürek 2006).

La fine del partito unico nel 1950 e il fiorire di movimenti politici e organizzazioni studentesche hanno provocato una progressiva rimodulazione del discorso pubblico sui giovani, non più raffigurati come i figli della nazione ma come ribelli e, con la polarizzazione tra destra e sinistra, come una minaccia per l’unità nazionale. Sebbene ideologicamente contrapposti, i movimenti di destra e sinistra condividevano una stessa congiuntura storica che si esprimeva attraverso una visione della storia unilineare, il nazionalismo e l’anti-imperialismo. Entrambi i movimenti erano composti da organizzazioni corporative le cui retoriche promuovevano il “dovere” di dedicare la propria vita al futuro della società, nella forma di un pan-turchismo oppure di un’utopia socialista e possono dunque essere intesi come due diverse unità generazionali all’interno di una stessa esperienza giovanile (Neyzi 2001; Firat, Emiroğlu 2014). Nonostante il profondo scarto nella raffigurazione pubblica con “i figli della Repubblica”, inoltre, i giovani del sessantotto e del settantotto indirettamente si ponevano in continuità con i valori patriottici dei primi, poiché se questi avevano realizzato la liberazione della nazione, loro compito era liberarla dai suoi sfruttatori interni. Molti di loro si definivano “combattenti della seconda guerra d’indipendenza” (Feyizoğlu 1998: 266), sentivano di incarnare un ruolo particolare nella storia nazionale e presentavano posizioni filo-militari. Benché “ribelli”, dunque, questi giovani miravano a proteggere lo Stato, anche dalle sue concrete espressioni storiche, e i loro movimenti erano orientati alla sua conquista. Il loro rapporto con lo Stato era emozionale e intimo (Herzfeld 2003 [1997]; Navaro-Yashin 2002) e non si rifletteva soltanto negli obiettivi dell’azione politica. Attorno al rapporto con le istituzioni statali ruotavano, infatti, anche la strutturazione del senso di sé e dei sentimenti di appartenenza alla comunità immaginata e, a differenza dei corrispettivi movimenti europei, nei movimenti del sessantotto e del settantotto turchi l’enfasi era posta sulla dimensione comunitaria e sul sacrificio individuale per la protezione dello Stato.

Nella cultura rivoluzionaria turca, inoltre, la predominanza della dimensione politica e l’ideale del *savaşçı*, ossia del combattente che incarna i valori del coraggio, del sacrificio e del cameratismo, hanno portato a giudicare molte delle questioni che animavano i

movimenti europei come “borghesi”. Chiarisce bene questo punto Mustafa, un simpatizzante maoista negli anni settanta, che durante il golpe è riuscito a scappare dal Paese e che oggi è divenuto professore in un’università privata di Istanbul. Nei nostri dialoghi, Mustafa ha definito la propria esperienza giovanile come rigida, vicina a un ideale ascetico e poco attenta all’espressione individuale:

A differenza dei movimenti europei, la libertà sessuale non era un argomento della sinistra. Nei gruppi rivoluzionari le donne erano chiamate “*bacı*” (sorelle) per renderle asessuate e le relazioni extra matrimoniali erano considerate “borghesi”. Nella generazione precedente si sarebbe detto che erano “immorali” e noi dicevamo che erano “borghesi”. Ma si trattava di una traduzione! Alla ODTÜ [un’università di Ankara] dove la sinistra era forte, avevamo la polizia rivoluzionaria che cercava le coppie che amoreggiavano per fermarle e a volte le malmenava. È imbarazzante... a volte penso che la sinistra fosse più reazionaria dei movimenti islamici.

La raffigurazione di una gioventù anti-autoritaria e ribelle non esclusivamente sul piano politico è dunque in parte un mito costruito a posteriori attraverso la produzione cinematografica e libraria e le autobiografie degli anni novanta che hanno inserito l’esperienza turca nel revival globale del sessantotto (cfr. Hajek 2013).⁴⁴ Sebbene i giovani che hanno partecipato alle esperienze movimentiste del sessantotto e del settantotto appartengano a uno stesso insieme generazionale, come dimostra la denominazione di “fratelli maggiori” riservata dai secondi ai primi, essi presentano anche differenze e discontinuità. I primi erano infatti studenti dalla classe medio-alta urbanizzata, mentre i secondi, benché costituissero una minoranza che ha saputo rappresentarsi come maggioranza, hanno dato vita a movimenti di massa che includevano anche giovani provenienti dalle campagne e dalla classe lavoratrice. La generazione del settantotto ha inoltre affrontato il lento e articolato distacco dai valori kemalisti, cercando di trovare una sintesi tra prosecuzione e rifiuto della sua eredità, come mostra il racconto semi-autobiografico *Hamlet kuşağı*⁴⁵ (1999), “la generazione di Amleto”, scritto da

⁴⁴ Sulla scia della ripresa globale del sessantotto, anche in Turchia si è assistito a una mitologizzazione di quell’esperienza generazionale e a una proliferazione di racconti autobiografici di sessantottini divenuti in seguito figure importanti del panorama intellettuale turco (Baykam 1998). Commentando questo revival, molti della generazione del settantotto hanno accusato la precedente di celebrare un movimento minoritario ed elitista rispetto a quello del decennio successivo, che aveva saputo esprimere invece una forte partecipazione di persone provenienti da diverse parti del Paese e di diverse estrazioni sociali e che aveva pagato il prezzo più alto in termini di morti e torture.

⁴⁵ Somay rappresenta il dilemma settantottino sull’eredità kemalista riprendendo l’interpretazione lacaniana dell’allegoria di Amleto. Lo Stato è rappresentato da due identità contraddittorie: uno stato-madre che la sua generazione vuole salvare e uno stato-padre che punisce i propri figli. Quest’ultimo, come nel caso di Amleto, si divide a sua volta in due diverse figure paterne: una morta e buona e una viva e cattiva. Il padre

Bülent Somay, un professore universitario di letteratura post-coloniale ed ex militante. Il dilemma sull'eredità kemalista in cui versava questa generazione, tra emulazione dell'Occidente e ricerca di una propria autenticità, è inoltre chiarito dalle parole di Mustafa:

Eravamo scissi in due e da un lato volevamo tutto l'Occidente e dall'altro odiavamo ogni imitazione. I capi di partito mi dicevano di tagliare i capelli lunghi perché erano un'imitazione, ma loro indossavano la cravatta e quando lo facevo notare, mi rispondevano '*O başka*' [quello è diverso]. Oppure pensa alla musica. Negli anni settanta amavo il Rock, ma non era ben visto nei circoli di sinistra, dove invece suonavamo musica Folk che aveva per noi un significato autentico e rivoluzionario. Avevamo un problema con l'autenticità e la cosa peggiore era essere un imitatore occidentale! Ma questo problema ha una lunga storia che risale soprattutto al kemalismo dei miei genitori. Io percepivo i miei genitori come falsi e noi non volevamo avere nulla a che fare con quella generazione perché sentivamo che erano artificiali, li vedevamo come persone che cercavano di realizzare un'imitazione della borghesia occidentale. [...]. Il kemalismo obbligava le masse contadine a sentire Mahler, per questo noi avevamo l'ossessione per il Folk. La nostra generazione voleva tornare alle radici, ma era un'operazione fatta a tavolino e non ha funzionato. E poi cos'è la musica Folk? Per paradosso, quando anni dopo è uscita fuori l'*Arabesk* [musica dei migranti che dalla campagna si inurbavano] la sinistra l'ha criticato aspramente.

Cercando di proseguire l'eredità kemalista in modi diversi, la contrapposizione tra folklore e cultura di massa caratterizzava il clima degli anni settanta e, in contrapposizione alle generazioni precedenti, i movimenti della sinistra riscoprivano il folklore all'interno di una teoria delle classi. La cultura popolare era considerata un elemento autenticamente rivoluzionario che si contrapponeva all'ordine borghese e alla falsità dell'imitazione occidentale adottate dalle generazioni che avevano fondato la Repubblica. Il folklore era vissuto invece come una forma di resistenza, una contro-cultura che si opponeva alla cultura di massa alienante della società borghese (cfr. Dei 2002). Tuttavia, come sottolinea l'ultima parte del commento di Mustafa, era un folklore riflettuto, ben distante da quello delle masse contadine che anni dopo hanno diffuso per Istanbul la musica *Arabesk*. Il folklore della sinistra rivoluzionaria era una strategia distintiva, la scelta qualificante di un'avanguardia anti-borghese che cercava di sciogliere

morto era Atatürk, spesso chiamato Mustafa Kemal per distinguerlo dalla deriva autoritaria degli ultimi anni, e il cattivo era l'espressione concreta del kemalismo che uccideva i principi del primo. In maniera metaforica, Somay definisce la propria generazione come "psicotica" poiché incapace di trovare una sintesi con l'eredità kemalista al tempo stesso odiata e desiderata: tra uno Stato romanizzato ma fantasma, e uno al potere ma repressivo, tra l'emulazione dell'Occidente e la ricerca di una propria autenticità.

le contraddizioni del kemalismo recuperando una presunta autenticità perduta. Se negli anni settanta il folklore era considerato una manifestazione della coscienza di classe, infatti, a partire dalla decade successiva, come abbiamo visto nel primo capitolo, si è legato a rivendicazioni conservatrici.

Malgrado i giovani degli anni sessanta e settanta siano raffigurati come ribelli, le prime due fasi generazionali sono state dunque marcate anche da profonde continuità relative in particolare al rapporto con lo Stato. I profondi cambiamenti del quadro culturale, politico ed economico successivi al 1980 hanno invece segnato una più radicale frattura nell'esperienza dei giovani. Il colpo di stato e l'annesso processo di depoliticizzazione, così come le politiche neoliberali che hanno rapidamente trasformato la Turchia in una società dei consumi, hanno determinato uno sgretolamento della costruzione modernista della gioventù e del mito che questa incarnava sin dal XIX secolo (Lüküslü 2009; Neyzi 2001). Da motore dello Stato e del cambiamento, i giovani sono stati definiti in termini di mancanza rispetto alle generazioni precedenti, sono stati rappresentati nel discorso pubblico come consumatori passivi e apolitici, o meglio ancora depoliticizzati dallo Stato stesso, e sono stati definiti come “figli del 12 settembre” (*12 eylül çocukları*), o “figli di Özal” (dal nome del primo ministro che favorì le liberalizzazioni).⁴⁶ Sebbene gli anni settanta possano essere letti anche in continuità con la decade successiva (per l'inizio del processo di urbanizzazione di massa e per l'effettivo non coinvolgimento della maggioranza della popolazione nella radicalizzazione politica), negli anni ottanta la società è andata incontro a un dissolvimento delle precedenti cornici collettive e a un parallelo processo di individualizzazione (Beck 2001) che ha radicalmente messo in discussione il modello ideale di giovane.

A partire dagli anni ottanta, infatti, la gioventù delle classi medio-alte dei grandi centri urbani ha assunto sempre più le caratteristiche dell'esperienza giovanile globale, come l'assunzione posticipata del ruolo di adulto e l'auto-percezione prolungata della giovinezza, attraverso la procrastinazione del vincolo matrimoniale e del ruolo genitoriale (Lüküslü 2009). Parallelamente si sono sviluppati “culture giovanili”,⁴⁷ movimenti

⁴⁶ Nel sud-est della Turchia lo scontro con il movimento indipendentista curdo ha portato a un quadro radicalmente differente. Nel 1987 è entrato in vigore un diverso regime giuridico (il *Olağanüstü Hal*, OHAL) che di fatto ha introdotto uno “stato di eccezione permanente” (Benjamin 1921; Agamben 2003) in città come Diyarbakır, Mardin, Tunceli e Van. In controtendenza rispetto al resto del Paese, dunque, il OHAL ha favorito la politicizzazione dei giovani curdi e ha rappresentato un fattore costruttivo per la formazione generazionale.

⁴⁷ Con culture giovanili intendo i “movimenti di soggetti di una specifica età che vivono spazi reali e immaginari, grazie a pratiche di vita che attraversano tanto l'ambito del locale, quanto del nazionale e del globale” (Simonicca 2009: 43).

ambientalisti, femministi e omosessuali, ONG, nuove tipologie di gioventù, quali gli *yuppie* e i cosiddetti *tiki*,⁴⁸ e nuovi stili di vita⁴⁹ che hanno offerto forme di espressione alternative al linguaggio politico tradizionale. Nel corso degli anni novanta, inoltre, la corruzione e le crisi politiche hanno consolidato il disincanto dalla sfera politica convenzionale che è apparsa ai giovani uno spazio sporco e pericoloso ma anche noioso e rigido, contribuendo a consolidare un forte senso di “vivere in un Paese in cui è molto difficile cambiare le cose” (Lüküslü 2009: 13). Con l’inizio del nuovo millennio l’impegno giovanile ha trovato sempre più espressione nel mondo del volontariato e delle ONG, e in azioni pubbliche e forme di protesta che si inseriscono all’interno di una cultura pacifista globale, della lotta alle discriminazioni verso le minoranze (in turco *ötekileştirmek*, lett. processo di costruzione dell’alterità), delle critiche alla globalizzazione e dell’opposizione alle politiche neo-liberali (Emiroğlu 2012). L’età giovanile si è così progressivamente slegata dalla costruzione dello stato-nazione e si è costituita come spazio socioculturale autonomo e inserito all’interno di orizzonti transnazionali (*youthscapes*) (Maira, Soep 2005; Settersten, Fustenberg, Rumbaut 2005). Molti dei tratti che accomunano le coorti di età successive al 1980 rientrano dunque in un processo generale di cambiamento dell’esperienza giovanile nel quale i giovani partecipano a una cultura al tempo stesso locale e globale e in cui agiscono come “cittadini globali” che contribuiscono attivamente a dare forme concrete alla penetrazione locale dei traffici transnazionali (Comaroff, Comaroff 2001; Farthing 2010). La ricerca di nuovi modi di implicazione pubblica non hanno condotto soltanto a una profonda ridefinizione a livello sia globale sia locale di cosa è ritenuto politico e di quali sono i suoi ambiti, ma anche a una costruzione del sé svincolata dalla sfera politica tradizionale e che trova sempre più espressione attraverso la valorizzazione della sfera privata. Si tratta di cambiamenti che concorrono a costruire un’economia morale che in un certo qual modo costituisce una delle premesse per le proteste di Gezi Park. Le coorti di giovani e giovani adulti degli anni ottanta, novanta e duemila, ossia i soggetti che vanno dai quindici ai trentacinque anni, condividono o sentono di condividere dunque una comunanza dei grandi quadri mentali e culturali, un’affinità di stili di vita e condizioni di percorso biografico simili che li pongono in continuità con le esperienze giovanili di altri

⁴⁸ Tra gli anni ottanta e novanta il termine indicava il giovane caratterizzato da una forte apoliticità, ridotto a consumatore passivo e attento solo alle mode e al look.

⁴⁹ Per un approfondimento sulla trasformazione della vita quotidiana negli anni ottanta e novanta cfr. Gürbilek (1993) e Kandiyoti, Saktanber (2002).

paesi e in forte discontinuità con i vissuti generazionali precedenti la cesura del 1980 (Lüküslü 2013).

Nel discorso pubblico, intellettuali di diverse posizioni (kemaliste, islamici, di sinistra) hanno tacciato i giovani cresciuti dopo gli anni ottanta di essere apolitici, individualisti, apatici e interessati soltanto ai consumi. Le nuove generazioni sono state raccontate nella sfera pubblica dalle vecchie ed è attraverso tale narrazione critica che i “figli della Repubblica”, così come i “ribelli” del sessantotto e del settantotto, hanno costruito l’immagine di sé in quanto generazione. Se infatti l’esperienza generazionale si costruisce in maniera relazionale e spesso contrastiva con coloro che precedono, il suo legame è successivamente ricostruito anche attraverso il confronto con coloro che seguono.⁵⁰ In particolare sono stati gli ex rivoluzionari a operare le critiche più radicali, individuando nei giovani il simbolo del neoliberalismo, dell’apoliticità coatta del colpo di stato e della cultura di massa. La gioventù post-1980 è stata etichettata come vittima di una deculturazione più o meno totale, in cui la nuova cultura giovanile espressione della società dei consumi è stata intesa come segno dell’americanizzazione e del trionfo del capitale, ossia come l’oppio che rende accettabile l’oppressione. Definendo i giovani come apolitici e individualisti, gli ex sessantottini hanno operato una critica a una realtà radicalmente diversa da quella che hanno sognato e hanno retrospettivamente stabilito una propria rappresentazione collettiva come un gruppo che ha “creduto” in qualcosa, che era “consapevole dell’inganno”, che è stato “solidale” e che ha “lottato collettivamente”, per utilizzare espressioni che ho ascoltato di frequente.

L’apoliticità dei giovani e più in generale il discorso pubblico sulle generazioni può essere inteso come un insieme di narrative utilizzate dagli ex rivoluzionari per dare senso al proprio vissuto in relazione alla cesura individuale e collettiva del 1980. Dalle pagine di *Radikal*, ad esempio, Murat Belge (2001), noto intellettuale socialista, ha criticato la gioventù per il suo egoismo contrapponendo il “tempo del noi” che ha caratterizzato gli anni settanta al “tempo dell’io” che domina il presente. Questa contrapposizione è ben delineata anche da Yılmaz, membro della ‘78 *Kuşağı Vakfı*⁵¹ (la Fondazione della

⁵⁰ Il nesso tra costruzione della generazione e critica della gioventù contemporanea è ben rappresentato, per la cosiddetta generazione dei “figli della repubblica”, dall’autobiografia di grande successo “*Bir Dinozorun Anıları*” (“Memorie di un dinosauro”), scritta da Mina Urgan (1998), professoressa universitaria in pensione, e per gli ex-settantottini dall’opera di Kozanoğlu (1993) “*Yuppieler, Prenslar ve Bizim Kuşaki*” (“Yuppies, principi e la nostra generazione”) in cui l’autore critica il nuovo stile *yuppie* come emanazione dell’individualismo neoliberista opposto alla solidarietà della sua generazione.

⁵¹ La ‘78 *Kuşağı Vakfı*, la Fondazione della Generazione del ‘78, e la ‘78liler Devrimci Federasyonu, la Federazione dei Rivoluzionari del ‘78, che incontreremo nelle pagine seguenti, sono due organizzazioni fondate sul richiamo identitario legato alla memoria e all’esperienza generazionale. Obiettivo di entrambe

Generazione del '78) che proprio sul vincolo generazionale cerca di costruire un richiamo identitario forte. Durante il nostro primo incontro avvenuto poco dopo le proteste per Gezi Park, Yılmaz mi ha raccontato:

La nostra generazione lottava per cambiare la sua epoca. Eravamo solidali e volevamo salvare il mondo. La nuova non ha mai visto ciò che abbiamo visto noi: stupri, torture e incarcerazioni. Soprattutto i giovani cresciuti dopo gli anni novanta non hanno consapevolezza di cosa può fare lo Stato e noi stessi li abbiamo cresciuti dentro una campana di vetro. Prima di Gezi Park ero molto pessimista e non avevo grande speranza per queste generazioni cresciute nel capitalismo. Adesso ne ho di più, però per loro la cosa più importante continua a essere la vita privata, sono cresciuti pensando solo a quella e non tollerano nessun intervento. Solo quando sono stati toccati nel privato con le restrizioni sull'alcol o con le frasi di Erdoğan sul numero di figli, allora finalmente sono scesi in piazza. La nostra fondazione era lì, con il suo banchetto all'ingresso del parco per supportarli, ma noi eravamo un'altra gioventù.

Le parole di Yılmaz mostrano come le generazioni siano un costruito negoziato di significati, frutto di un costante lavoro di ridefinizione, e costituiscano un tentativo messo in ordine della realtà. Il parziale mutamento dell'immaginario sulla gioventù che le proteste per Gezi Park hanno provocato, infatti, non impedisce a Yılmaz di continuare a rimarcare la preferenza accordata alla dimensione privata a scapito dell'impegno collettivo da parte dei giovani. I suoi giudizi sono espressione di un soggetto che fatica a comprendere i cambiamenti generazionali insiti nei nuovi movimenti di protesta e la conseguente valorizzazione della soggettività individuale (Melucci 1996). L'enfasi sulla sfera individuale è da lui invece interpretata come segno di una perdita di moralità e di capacità di agire sul mondo ed è contemporaneamente utilizzata per legittimare la propria esperienza giovanile, rinsaldando nel tempo presente il proprio legame di generazione, qui inteso, come ricorda Nora (1992), come un gioco di memoria che si costruisce a partire dall'oggi.

le organizzazioni è creare networks di solidarietà tra ex combattenti in difficoltà, portare la giunta militare a processo e "rivelare" alle nuove generazioni il passato recente. Quest'ultimo aspetto è tra i più sentiti poiché, come mi ha spiegato il presidente della *'78 kuşağı vakfı*: "I militari hanno cercato di rompere la relazione tra la vecchia e le nuove generazioni e i giovani di oggi non hanno idea di cosa è accaduto nel passato e proprio per questa loro ignoranza essi sono ancora più oppressi". Le due associazioni sono divise per disaccordi politici soprattutto relativi alla questione curda. La Federazione, che costituisce la principale associazione di ex rivoluzionari a livello nazionale, presenta una struttura gerarchizzata sullo stile delle organizzazioni socialiste degli anni settanta. La Fondazione, invece, si presenta più vicina alle posizioni del fronte di liberazione curdo, si definisce meno *askerci*, ossia con una mentalità meno militaresca, e accusa la federazione di non aver messo in discussione l'eredità kemalista e modernista.

Tra i giovani cresciuti dopo il 1980, invece, le narrative pubbliche sulle generazioni incontrano un continuum di posizioni che variano dal rifiuto della loro stigmatizzazione e dei racconti nostalgici dei giorni rivoluzionari, alla loro appropriazione da parte dei militanti di sinistra che, aderendo anche a quella prospettiva critica che considera la cultura di massa come anti-cultura, vedono nei propri coetanei masse silenziose, inconsapevoli e obbedienti.⁵² Il complesso intreccio tra esperienze giovanili, usi delle narrative generazionali e cambiamento dei linguaggi politici e delle forme di partecipazione pubblica è rappresentato da Mahir e Deniz, fratelli da parte di madre e figli entrambi di due ex militanti socialisti, i cui nomi richiamano i leader rivoluzionari morti negli anni settanta. Nel periodo in cui li frequentavo, Mahir aveva da poco compiuto trent'anni e da quasi dieci collaborava con il mondo del volontariato e dell'associazionismo, mentre Deniz aveva ventidue anni, si definiva rivoluzionario e militava nell'*Öğrenci kolektif* (il collettivo studentesco) e nelle *Halk evleri* (le case del popolo). Ho conosciuto Deniz durante l'occupazione di Gezi Park, incuriosito dai suoi tentativi di fare proseliti tra i giovani che dormivano nel parco e che definiva come "ragazzi apolitici che non conoscono il vero volto dello Stato". Per marcare la differenza tra sé e gli altri giovani, Deniz ricorreva alle narrative sulla gioventù apolitica che, come ho appreso in seguito, costituiscono uno dei tratti distintivi della cultura giovanile dei militanti di sinistra. In quell'occasione mi ha detto che se avessi voluto parlare con un tipico apolitico poteva presentarmi suo fratello maggiore. Quando, pochi giorni dopo, ho incontrato Mahir, quest'ultimo ha dimostrato subito una forte irritazione per la definizione del fratello poiché, sebbene riconoscesse di non essere uno "*street guy*", ossia di non partecipare a proteste di strada quali il Primo maggio, a suo dire il suo attivismo tra i diritti umani era una forma di partecipazione politica:

⁵² Si veda ad esempio l'articolo scritto da Reşat Çalışlar (2002), figlio di un ex militante maoista, che raffigura i propri coetanei come vittime della società dei consumi o il racconto di Tuna Erdem (1999), anch'essa figlia di un ex militante, che definisce la propria generazione come una "*Alacakaranlık Kusağı*", ossia una generazione crepuscolare. Esemplificativa della critica che i giovani di sinistra esercitano verso i propri coetanei è anche la storia del rinato movimento studentesco. Nel 1984 l'associazionismo universitario è stato nuovamente legalizzato permettendo la rinascita dei movimenti attorno alla critica al nuovo sistema d'istruzione. Questo revival movimentista, cresciuto nella decade successiva, si è posto in continuità con gli anni settanta e si è trovato di fronte a una spaccatura tra chi voleva depoliticizzare il conflitto per ottenere l'appoggio della maggioranza dei giovani e chi invece vedeva in questa scelta una resa alla depoliticizzazione imposta dallo Stato. È prevalsa la seconda posizione che ha portato i movimenti studenteschi a isolarsi e a cercare lo scontro frontale con la polizia. I vari governi hanno progressivamente criminalizzato le associazioni studentesche, i cui membri sono stati considerati alla stregua di potenziali terroristi, isolati dalla maggioranza degli studenti rimasti estranei al conflitto (Tatlıcan 1995).

Studiare psicologia e sociologia, così come le esperienze fatte con il volontariato sono state per me come fare politica. Sono cose che toccano il politico perché toccano il comportamento umano. Io non rimprovero il modo in cui mio fratello agisce, dico soltanto che non è il mio modo di agire. Lui fa politica in modo aggressivo e contro qualcuno, io preferisco contribuire modificando in primo luogo me stesso, conoscendo altre persone e nuove culture.

Mahir rigettava con forza le analisi che vedono nel silenzio giovanile il segno di una forte apatia e indifferenza, cercando piuttosto di mostrare come la sua scelta di dimorare fuori dalla sfera politica fosse uno specifico modo d'implicazione pubblica. La sua apoliticità non era infatti passiva bensì attiva e volontaria e trovava espressione in una sorta di "individualismo critico" che prestava attenzione alle pratiche ordinarie (Lüküslü 2009). Si tratta di caratteristiche che accomunano buona parte dell'esperienza giovanile globale, in cui le organizzazioni politiche convenzionali sono spesso vissute come esperienze totalizzanti che non lasciano possibilità realizzative a soggetti che cercano di mediare tra lo sviluppo di uno spazio personale e il desiderio di contribuire alla sfera pubblica. In un'altra conversazione, infatti, ha aggiunto:

Conosco gli stereotipi sulla mia generazione come perduta e interessata solo a bere, uscire, usare internet e così via, ma il punto è che siamo chiamati apolitici perché non lottiamo come i nostri padri e le nostre madri. Il punto è che quelli sono combattenti ma combattere non è l'unico modo di agire. E poi allo stesso tempo ti dicono 'Non andare in strada, non fare politica che è pericoloso!'. Prima ti dicono di non immischiarti e poi ti rinfacciano che non sei un combattente.

Mahir sottolineava le contraddizioni della generazione precedente soprattutto attraverso le critiche alla figura del padre che da un lato lo spingeva lontano dalla politica e, dall'altro, lo accusava di essere parte di una generazione "perduta", che indugiava in racconti nostalgici dell'esperienza rivoluzionaria, e che al tempo stesso, in quanto impiegato di banca, era divenuto parte di "quel sistema che pretendeva di avere combattuto". Durante una chiacchierata in una popolare *lokanta* (tavola calda) sul lato asiatico di Istanbul, Mahir attraverso una stessa mimica corporea ha rappresentato sia la pesantezza dei racconti nostalgici paterni sia le critiche al fratello militante: con una marcetta militare ha riprodotto il loro nesso tra protesta, devozione e disciplina, con il dito alzato la loro propensione a spiegare come dovessero essere fatte le cose e con il volto rabbioso ha esemplificato il modo in cui scendevano in strada a protestare. Secondo Mahir, la sua generazione è sempre stata "parlata" da quella precedente sia nello spazio pubblico che in

quello familiare e soltanto con Gezi Park stava finalmente trovando un proprio modo di esprimersi. Rispetto al modo con cui protestano i militanti di sinistra delle vecchie e delle nuove generazioni, egli ha rivendicato una forma diversa che si può ritrovare nella nuova esperienza di Gezi Park. La contrapposizione al fratello Deniz può dunque essere letta anche come l'opposizione a un modo culturalmente modellato di agire nello spazio pubblico, di esperire la storia e di relazionarsi con una presenza reificata dello Stato. Come già ho mostrato attraverso le parole di Füsün, secondo cui gli “ ‘altri’ non sanno come avere paura dello Stato” e come ha ribadiva Deniz definendo gli “apolitici” come “coloro che non conoscono il vero volto dello Stato”, le forme di protesta vanno intese come un insieme di pratiche e di emozioni incorporate che tracciano confini simbolici, intrecciandosi con specifiche politiche della storia (Lambek 2002) e stabilendo relazioni intime con le istituzioni statali (Herzfeld 2003 [1997]; Navaro-Yashin 2002). I cambiamenti globali della gioventù riguardo alla sfera pubblica incarnati da Mahir e da nuove proteste come quelle per Gezi Park acquisiscono pertanto un senso specifico se posti in relazione a forme consolidate di azione politica che, come visto nell'analisi degli scontri per il Primo maggio a piazza Taksim, rappresentano un insieme di abitudini, simboli, modi di agire nello spazio pubblico e privato storicamente densi.

Le proteste per Gezi Park, come vedremo a più riprese e sotto diversi aspetti, costituiscono infatti una cesura significativa sui piani dell'esperienza giovanile, delle forme di partecipazione pubblica e delle rappresentazioni generazionali. Sebbene si siano contraddistinte per la forte partecipazione giovanile e in particolare per la presenza di quei giovani sino a quel momento definiti “apolitici”, esse hanno anche visto la partecipazione di molti ex settantottini, spesso in veste di genitori. Il confronto generazionale esperito e messo in scena attraverso le proteste è ben raffigurato dallo stupore vissuto da Mustafa al suo arrivo nel parco da poco occupato:

Sono andato a Gezi Park ed è stata la prima volta che andavo a una protesta e non potevo riconoscere nessuno! Mi veniva da dire: ma tu chi diavolo sei?!? All'inizio ho passato il tempo a cercare persone che conoscevo. Allora mi sono reso conto di essere troppo vecchio per queste cose. Mi sono reso conto che non avrei potuto dare una mano se non marginalmente. Le mie riflessioni sono vecchie e non è buono che arrivi uno come me con il suo vecchio bagaglio di riflessioni e di esperienze. Allora ho cercato di dare una mano come potevo.

Con queste parole Mustafa mette in luce lo scarto generazionale esperito durante l'occupazione di Gezi Park e le annesse pratiche di protesta attraverso cui i giovani e i

giovani adulti cresciuti dopo la cesura del 1980 sono divenuti attori sociali che hanno relegato le generazioni precedenti a un ruolo di supporto. Confinati nella posizione di coloro che portano l'acqua e preparano il *börek* (torta salata) ai giovani occupanti, molti *eski solcu*, in veste di ex rivoluzionari e di genitori, hanno infatti avuto difficoltà a comprendere il significato delle nuove pratiche di protesta. Racconta a questo proposito Ayşegül, una donna di cinquantatré anni ed ex militante del partito comunista che durante l'occupazione si è recata al parco tutti i giorni per portare cibo e medicinali: "Io ero sconvolta dai giovani di Gezi con i pantaloni corti. Noi, all'epoca nostra, ci proteggevamo, noi andavamo con vestiti adatti e non bevevamo. Questi giovani non sanno come resistere, non sanno come protestare. A volte mi sentivo come in una visita allo zoo". Le parole di Ayşegül sintetizzano i tanti racconti di stupore ascoltati, nei quali, seppur si supporta con entusiasmo il dissenso, si fatica a comprendere il senso delle nuove forme di protesta confrontandole con quelle della propria giovinezza. Da un punto di vista delle fasi della vita, dunque, per gli ex settantottini Gezi Park ha rappresentato uno spazio reale e immaginato, fatto di corpi, pratiche e stili di vita che ha dato espressione concreta a un processo di invecchiamento sociale in cui in molti hanno sentito di "avere già dato" o di "essere divenuti vecchi". Come mostrano le parole di Mustafa e di Ayşegül, l'invecchiamento, inteso come trascorrere esistenziale delle forme dell'essere sociale, costituisce un processo socialmente costruito e agentivo, legato non soltanto alla datazione biografica ma anche a un insieme di pratiche, di negoziazioni intergenerazionali di significati e di spazi di appartenenza culturale (cfr. Schweitzer 1991). Anche per i giovani, Gezi Park ha costituito un'occasione per una riformulazione della distanza generazionale nei termini sia di un avvicinamento sia di un allontanamento. Raccontano a questo proposito Umut e Okan, due ragazzi aleviti poco più che ventenni:

Umut: I miei genitori non potevano impedirmi di andare a Gezi Park, e quindi sono scesi anche loro in piazza con noi per seguirci. E poi lì nel parco abbiamo incontrato persone che sono state coinvolte nel conflitto armato [degli anni settanta] e che sono state torturate e che raccontavano della loro lotta. C'era per esempio una signora che veniva dal lato asiatico e che era venuta a portare acqua e cibo e sigarette ci siamo seduti e ci ha raccontato dei suoi tempi da rivoluzionaria.

Okan: I miei non smettevano di chiamarmi e così ho spento il cellulare. "Trent'anni fa abbiamo provato ma non abbiamo cambiato nulla. Non andare, torna a casa, mettiti a studiare,

intanto laureati e poi cambi le cose”. Mi hanno detto un sacco di cose del genere e per i miei amici era lo stesso.

Umut e Okhan mettono in luce un aspetto sul quale tornerò a più riprese, ossia il ruolo attivo che i genitori hanno avuto nello spingere i propri figli lontano dal politico in seguito alla propria esperienza giovanile e come le proteste per Gezi Park abbiano costituito una congiuntura biografica e sociale per ricucire una distanza tra diversi vissuti generazionali.

Al contrario, Erdost, il militante incontrato nel secondo paragrafo, mi ha raccontato: “Nel parco c’erano molte persone del settantotto che dicevano che noi continuavamo la loro lotta. Ma loro sono pieni di racconti nostalgici mentre Gezi era tutta ironia. Era qualcosa di nuovo ed è stato shockante per le vecchie generazioni”. E Deniz, tracciando una differenza tra vecchi e giovani militanti, mi ha spiegato:

I vecchi socialisti hanno una vecchia mentalità e non capiscono Gezi Park. Parlano solo di *örgüt* [organizzazione] e di strategia mentre noi parliamo di lotta per i diritti. Loro si sono visti come i nostri motivatori: ‘Noi siamo dietro di voi!’ Cucinavano e ci portavano un po’ di *makarna* [pasta] e dicevano che noi abbiamo fatto tutto questo perché c’erano loro, perché ci hanno dato da mangiare durante la protesta.

Come si comprenderà meglio attraverso l’analisi della mobilitazione, Gezi Park può essere inteso come uno spazio performativo di diverse fasi della vita, l’invecchiamento così come la gioventù, e come un fare e un disfare dell’esperienza generazionale attraverso una fitta trama di narrative e di pratiche che ruotano attorno alla ridefinizione della sfera politica e del modo di agire nello spazio pubblico.

La ridefinizione del politico è dunque un tratto distintivo dell’esperienza giovanile globale che, in Turchia, si dispiega all’interno della frattura del 1980 e che è stata messa in discussione durante le proteste per Gezi Park. Tuttavia, politico e apolitico costituiscono anche forme di autorappresentazione attivamente utilizzate dai soggetti per tracciare differenze generazionali e tra diversi gruppi giovanili e per immaginarsi all’interno di uno scenario contemporaneamente globale e locale. Come vedremo nei capitoli successivi, la definizione del politico e di ciò che localmente è considerato apolitico presuppone e al tempo stesso produce uno specifico modo di fare, un insieme di emozioni e di trame narrative che danno corpo a precise poetiche del sé. Nel caso dei figli

degli ex rivoluzionari, inoltre, il politico interessa non soltanto le narrative pubbliche sulle generazioni e i cambiamenti dell'esperienza giovanile, ma anche l'ambito strettamente familiare. Prima ancora che una forma di azione pubblica, esso diviene il campo di costruzione dei legami familiari, ossia il luogo dove recuperare o rifiutare una pesante eredità familiare. Come le parole di Mahir hanno lasciato intravedere, politico e apolitico possono essere dunque intesi come poetiche sociali (Herzfeld 2003 [1997]) che collegano le narrative pubbliche con i discorsi e le pratiche quotidiane attorno a cui si costruiscono appartenenze generazionali e si tracciano definizioni, confini simbolici, forme di inclusione ed esclusione spesso egemoniche, nel senso di incorporate e di abitudinarie (Comaroff, Comaroff 1991). Essi costituiscono un insieme di pratiche, emozioni e narrative attraverso le quali prendono corpo i diversi regimi di agentività dei soggetti, i cui confini, durante la ricerca sul campo, sono stati attraversati, smantellati e ricostruiti.

CAPITOLO III

DAL FUTURO COLLETTIVO AL DESTINO INDIVIDUALE

I rivoluzionari protagonisti della generazione del settantotto hanno dato vita a una dimensione collettiva, fatta di esperienze passate e presenti, che si può rintracciare nel frequente ricorso all'uso del pronome plurale *biz* (noi) e di espressioni come *bizim kuşağımız* (la nostra generazione). Le note di campo dei primi mesi di ricerca sono piene di grande frustrazione per interviste in cui il racconto biografico slittava rapidamente in un'esposizione dei grandi eventi o in una storia del partito, in cui la narrazione era spesso collettiva o impersonale, caratterizzata da temi codificati come l'organizzazione di *boykot* (boicottaggi, occupazioni) universitari o soppiantata dall'analisi politica. Inizialmente ero convinto che le difficoltà di rintracciare un vissuto personale dipendessero dalla mia non perfetta padronanza del turco, ma i risultati non cambiavano di molto né quando incontravo soggetti con un buon inglese né quando ho introdotto Yasemin, la studentessa di antropologia conosciuta alla *Bilgi Üniversitesi*, nel rapporto tra traduzione e interpretazione all'interno del circolo ermeneutico che delimita il campo (Malighetti 2004). Alcuni dei miei interlocutori avevano inoltre difficoltà a capire come potessero essere d'interesse i loro fatti personali e mi segnalavano libri dove reperire informazioni storiche, oppure mi suggerivano di recarmi all'archivio del TUSTAV e procurarmi le autobiografie di militanti celebri che ben incarnavano lo spirito rivoluzionario.

Come ha scritto Olivier de Sardan (2009 [1995]: 30) “bisogna, sul campo, aver perduto tempo, tanto tempo, una quantità enorme di tempo, per capire che questi tempi morti erano tempi necessari”. Il tempo perso e le numerose interviste “fallite” mi hanno permesso di capire che ciò che appariva depersonalizzante necessitava, invece, di essere compreso dentro una precisa cornice culturale, un continuo farsi e disfarsi operato dai

miei interlocutori per dare senso al vissuto biografico e posizionarsi nell'arena politica e intellettuale nella quale agivano. L'invasione dei grandi eventi nelle narrazioni individuali e la configurazione plurale del sé non costituiscono infatti una cortina da rimuovere per riportare alla luce un più autentico vissuto soggettivo, ma un diverso modo di rielaborare e trasformare il ricordo doloroso in esperienza (cfr. Kirmayer 1996). Il vissuto e la narrazione plurale qui analizzati emergono, dunque, come configurazioni culturali storicamente dense all'interno delle quali si sviluppa e si trasmette l'esperienza soggettiva della violenza politica (Argenti, Schramm 2012). In questa prospettiva, il frequente ricorso al linguaggio politico da parte degli ex rivoluzionari deve essere inteso come il registro espressivo di riferimento che può essere compreso soltanto alla luce del diverso setting tra generazioni che ho tracciato in precedenza.

Tuttavia, in sintonia con la mia storia personale, fatta di aspetti biografici e disciplinari, avevo inizialmente interpretato la scarsa tematizzazione del passato nei termini di esperienza personale e il frequente ricorso al registro politico, secondo il paradigma del "silenzio traumatico del sopravvissuto". Gran parte degli studi che intrecciano memoria e violenza sono infatti elaborati sull'esempio dell'Olocausto (cfr. Langer 1991) e sul modello della psicologia traumatica (Caruth 1995), in cui il silenzio o l'assenza di racconti individuali costituiscono un effetto a lungo termine di una ferita che non riesce a farsi pienamente esperienza. Come osserva Carol Kidron (2012), se ormai da circa un decennio la letteratura scientifica ha messo in discussione l'universalità di tale modello, valorizzando i filtri sociali e culturali che sottendono la memoria traumatica a livello collettivo (Alexander *et al.* 2004), le pratiche quotidiane così come le interazioni familiari e comunitarie subiscono ancora l'egemonia di una lettura psicologica. Terapeuti, attivisti dei diritti umani, ma anche storici e antropologi intendono spesso il proprio lavoro nei termini di un dare voce alle narrative familiari silenziate, riprendendo in maniera più o meno esplicita il paradigma narrativista che denuncia la repressione del vissuto soggettivo.

Il mio lavoro etnografico è stato pertanto un'acquisizione pratica, prima ancora che teorica, di una diversa concettualizzazione di categorie quali individuo e sofferenza collettiva e di dicotomie come quella tra agency e costrizione e tra emozionale e strumentale. La configurazione plurale del sé fissa, infatti, schemi comportamentali e regimi di agentività, modula emozioni, retoriche e pratiche che possono essere intese

come poetiche del sé sottendenti una diversa idea di persona.¹ Il “noi” dei settantottini interroga dunque la costruzione sociale del sé, inteso non come una sostanza né come un’entità, ma come una congiunzione di esperienze incorporate, di contesti culturalmente definiti, di specificità situazionali e *habitus*, da cogliere nei suoi concreti modi di azione ed espressione (cfr. Palumbo 2009).

Se questa esperienza plurale del mondo è legata alla giovinezza che precede la frattura del 1980, essa è riproposta oggi attraverso i canoni narrativi sul passato. Tale riproposizione rende le poetiche del sé politiche della storia che, contemporaneamente, modellano il rapporto tra tempo e costruzione del soggetto. L’analisi dei diversi esiti dell’interazione tra aspettative giovanili e condizioni del presente permette inoltre di riflettere sui rapporti tra “individualismo” e “modernità” (Elias 1990 [1987]; Dumont 1985; Taylor 1993 [1992]), almeno per come sono stati esperiti dai settantottini. Il 12 Eylül (12 settembre 1980) può essere infatti inteso come la dissoluzione delle grandi cornici collettive e un parallelo processo di individualizzazione, in ragione del quale il ricorso al “noi”, o il suo opposto rifiuto, sottendono, poste in gioco che sono al tempo stesso politiche, intellettuali e affettive. Nella prima parte del capitolo mi focalizzo pertanto sulle esperienze e le relazioni con il tempo che hanno dato vita ai vissuti giovanili degli ex rivoluzionari; nella seconda, sui registri della memoria che hanno portato un sé orientato verso un futuro utopico a strutturarsi attorno a un asse narrativo rivolto al passato.

¹ I poli di sociale e individuale nella formazione del soggetto sono oggetto di riflessione sin dalla nascita della disciplina. Sistematizzati con il saggio di Mauss sulla nozione di “persona”, hanno fatto a più riprese la loro comparsa nella storia degli studi, come mostra la riflessione di Geertz sulla “persona balinese” che metteva sotto accusa il carattere universale del concetto d’individuo. Dagli anni ottanta, un insieme di studi, spesso raggruppati sotto l’etichetta di “antropologia del sé” (Rosaldo M. 1984), hanno proposto un approccio decostruttivo della configurazione del soggetto, fino a non considerare generalizzabile la contrapposizione tra le diverse maschere pubbliche (*outer-self*) e l’identità psico-emozionale (*inner-self*). Importanti contributi sono arrivati dagli studi oceanistici, dove attraverso la nozione di “dividuo” sono state smontate molte delle antinomie classiche (cfr. Strathern 1988). Dagli anni novanta, inoltre, con la maggiore sensibilità prestata alle pratiche, l’attenzione si è focalizzata non su schemi cognitivi precedenti l’agire degli individui, ma sui modi concreti attraverso cui le costruzioni del sé prendono forma. Rilevante è stato il lavoro curato da Debora Battaglia (1995) che invitava a indagare le forme narrative e pratiche attraverso cui il sé, inteso come un’*economia della rappresentazione*, si racconta e, esibendosi, si costruisce. I processi del sé possono pertanto essere intesi come processi orientazionali nei quali aspetti dell’esperienza sono tematizzati, con il risultato che il sé è oggettivato (Csordas 1997). In una posizione intermedia c’è chi, come Martin Sökefeld (1999), ha sottolineato invece la necessità di mantenere un’idea più solida e universale di sé, intesa come la capacità di gestire nel tempo e attraverso diverse scene sociali le differenti persone di cui ogni soggetto è portatore. Questo contributo ha avuto il merito di mettere in luce il rischio di tracciare, sull’asse del dibattito sulla persona, la consolidata dicotomia tra Noi, moderni e dotati di sé vs il resto del mondo (si veda in proposito Dumont 1985). Al di là delle diverse posture teoriche, le differenti posizioni sottolineano la necessità di comprendere il concetto di persona e di sé prestando attenzione ai processi relazionali e interattivi e di considerare l’individuo come l’esito di una complessa costruzione storica da intendere nel suo farsi concreto, all’interno delle quali l’agency dei soggetti è performata. Per una ricostruzione del dibattito sul concetto di persona cfr. Cutolo (2007), Moore (2007), Palumbo (2009).

3. 1 DAL “MONDO DELLE O” AL “MONDO DELLE E”

La condivisione di un'esistenza a cavallo tra clandestinità e vita pubblica emerge nei racconti degli ex combattenti come una delle esperienze che più hanno contribuito alla strutturazione di un senso di appartenenza collettivo. La scelta di divenire rivoluzionari ha veicolato infatti uno stile di vita in cui era labile il confine tra cosa era personale e cosa condiviso e comprendeva un complesso di valori, quali solidarietà, sacrificio e fedeltà, all'interno dei quali l'attenzione alla dimensione individuale era interpretata come una forma d'individualismo. La solidarietà che negli anni della lotta giovanile accomunava i membri di una stessa *örgüt* (organizzazione), dopo il 1980 si è estesa a tutti gli ex rivoluzionari come risposta alle incarcerazioni sistematiche, alla stigmatizzazione pubblica, ai grandi cambiamenti che rapidamente hanno sfaldato l'orizzonte di vita. Nel corso degli anni ottanta, la sinistra politica ha costituito infatti un network solidaristico che si è sovrapposto e a volte sostituito alla rete parentale. Mi ha raccontato in proposito Erhan, un ex militante di DEV-YOL sulla cui biografia tornerò a breve:

Quando vivevo vicino a Izmir, ospitavo i miei amici ogni qual volta ne avevano bisogno. Quando uscivano di prigione, li aiutavamo, gli davamo un rifugio e una casa. Li aiutavamo nel proseguire gli studi e nel cercare lavoro poiché tutto ciò che era mio era anche loro per tutto il tempo di cui ne avevano bisogno. La mia porta era sempre aperta. Non c'era il mio e il tuo, c'era solo il *nostro*.

Come già è emerso attraverso i commenti di Yılmaz su Gezi park (cfr. cap. 2.4), Erhan contrappone il racconto del solidarismo degli anni settanta allo sviluppo dello spazio privato che caratterizza le nuove generazione e che interpreta come una conseguenza del colpo di stato.

La fede nell'ideale rivoluzionario giovanile non rappresentava soltanto un engagement politico, ma un assorbimento completo dell'orizzonte nel quale i settantottini si pensavano e dava vita a un insieme di azioni ordinarie e, al tempo stesso, prefigurative del mondo e delle relazioni che essi volevano costruire. Il politico non solo codificava il mondo ma sottendeva anche pratiche, stili di vita, valori, attraverso cui essi tracciavano il confine simbolico (Barth 1994 [1969]) tra “noi” e gli “altri” e costituiva il terreno sul quale costruire il proprio mondo interiore. Il piano politico come spazio dell'esistenza, ad

esempio, emerge a più riprese dalle pagine della raccolta di storie di vita² curata da Hülya e Aylin, due sorelle, figlie di una coppia di ex militanti di DEV-YOL. Come vedremo più nel dettaglio nel capitolo sette, il loro lavoro costituisce la prima raccolta di storie di vita curata da figli di ex combattenti incarcerati durante il colpo di stato, con l'obiettivo di raccontare storie "ancora non rivelate" e aprire nuovi spazi narrativi nelle famiglie. A raccontare sono infatti "coloro che stanno dietro" come i genitori, i fratelli e i figli. Tra i vari intervistati vi è Murat, militante cinquantenne a lungo incarcerato, che nel testo racconta nella veste di figlio di un noto esponente della sinistra che negli anni settanta era divenuto sindaco della città di Fatza:³

Ho un figlio ventenne e, quando avevo la sua età, mio padre era già morto ed io ero stato incarcerato. Rispetto ai giovani di oggi, noi siamo cresciuti così in fretta e in un contesto così politico dove non c'era spazio per le fidanzate. Noi non abbiamo vissuto la nostra gioventù perché pensavamo che ci fossero doveri più importanti come il problema delle sorti del Paese.

La preminenza accordata all'ideale politico a scapito di altri ambiti dell'esistenza è stata una scelta nel solco di quel mito della gioventù descritto nel secondo capitolo e ha costituito il modo con cui gli ex rivoluzionari hanno costruito la propria giovinezza. Sebbene continui oggi a fare politica, la narrazione di perdita che Murat ha offerto alle due sorelle e a se stesso è una ricostruzione a posteriori in cui il tempo del racconto non è il passato, ma il futuro già trascorso del passato. La narrazione che egli costruisce è infatti frutto della distanza critica e temporale con l'oggi, poiché ricordare significa collocare un evento in relazione a quelli successivi, ed è costruita all'interno di una dialettica transgenerazionale in cui il confronto con l'esperienza del figlio gli permette di ripensare in una luce diversa la propria storia.

Inoltre, a caratterizzare un sé incastonato nel progetto rivoluzionario non è stato soltanto il linguaggio politico ma anche la dimensione temporale. Un affresco della specifica temporalità di attesa vissuta dai settantottini è offerto da Elif, ex militante del TIKKO (un gruppo fautore della guerriglia urbana) già incontrata nel secondo capitolo, per il quale

² Con le loro storie e i loro desideri, Aylin e Hülya hanno avuto un ruolo importante nella mia ricerca e il loro lavoro è stato per me sia una fonte scritta sia un oggetto etnografico per analizzare la relazione tra memorie, generazioni e forme di protesta. Il testo, pensato come una resistenza all'oppressione silenziosa dello Stato, è carico di continui riferimenti alla speranza e al futuro e stabilisce un esplicito collegamento con la *Gezi Direnişi*, ossia la resistenza di Gezi Park, mostrando come quest'ultima sia posta in continuità con i vissuti e le memorie della violenza politica subita a partire dal 1980.

³ Fatza, città sul Mar Nero, è al centro delle narrative della sinistra rivoluzionaria, in quanto il padre di Murat ha dato vita a un breve governo socialista, prima di essere incarcerato e ucciso.

lavorava come traduttrice in virtù della sua conoscenza dell'inglese. Elif proviene da una famiglia della medio borghesia istanbuliota che ha abbandonato all'età di quindici anni per vivere con la classe operaia:

Io non sono andata all'università perché ero sicura che la rivoluzione fosse dietro l'angolo e invece è venuto il colpo di stato. Quanto sono stata stupida da giovane? Andavamo di fretta perché credevamo che la rivoluzione stesse per accadere domani o il giorno dopo. Eri come un soldato. Se mi guardo indietro davvero è tutto molto strano. Eravamo sempre in azione perché dovevamo fare la rivoluzione e leggevamo poco, persino Marx non lo leggevamo seriamente, forse di più Lenin. *Post-ponevamo tutto per quel futuro che avevamo immaginato*. Io ho rifiutato ottime università perché la rivoluzione stava accadendo domani. Tutta la mia vita era in secondo piano, il presente era secondario rispetto al futuro. Questo significava essere un militante.

Elif evidenzia come i giovani rivoluzionari vivessero nel tempo dell'attesa di un futuro collettivamente prefigurato che metteva in secondo piano l'esperienza presente. Il futuro a cui mi riferisco non è qui inteso come un tempo ma, nell'accezione che ne dà Appadurai (2014 [2013]), come un'idea, ossia come un manufatto culturale collettivamente elaborato verso il quale i diversi soggetti si orientano. Le sue parole mostrano come non soltanto il sé pubblico e politico ma anche il suo mondo interno (Obeyesekere 1990; Spiro 1993), ossia i suoi desideri, le sue fantasie⁴ e le sue aspettative, fossero prodotte attraverso e in conseguenza di un forte orizzonte rivoluzionario delle attese, qui inteso come un ordine simbolico socialmente mediato. La dimensione di un futuro utopico non realizzato, all'interno del quale prendevano corpo le fantasie su come si sarebbe voluti essere, subordinava le pratiche e le azioni del presente e dava senso all'esperienza giovanile. Fantasia e futuro costituivano pertanto per questi giovani pratiche sociali e spazi di esperienza centrali per il loro orientamento nel mondo e per il loro regime di agentività.

Per i settantottini, il colpo di stato del 1980 non può dunque ridursi alle incarcerazioni e alle torture subite, poiché l'intreccio tra repressione, violenza e sviluppo del regime neoliberista ha reso questa cesura una perdita di prospettiva generazionale, ossia una perdita del significato culturale di ciò che li accomunava come gruppo. Tali memorie possono allora essere comprese solo se poste in relazione al cambiamento dei quadri

⁴ Come ha osservato Moore (1994, 2007) fantasia e desiderio costituiscono importanti ambiti di analisi antropologica per ragionare sull'agency e sull'esperienza dei soggetti, poiché sono al centro dell'interazione tra individui e orizzonte culturale e perché presentano una carica di progettualità pienamente comprensibile solo se posta in relazione a una componente sociale e culturale.

sociali e economici introdotti a partire da questo evento, poiché la repressione ha implicato lo smantellamento delle organizzazioni politiche di riferimento che, sommate al crollo dell'Unione Sovietica, ha portato a uno sgretolamento delle grandi narrazioni. La rottura del *12 eylül* ha significato pertanto imparare a vivere senza l'orizzonte della rivoluzione, come racconta Ahmet, ex militante di DEV-YOL che oggi continua l'impegno politico all'interno dell'HDP, la piattaforma filo-curda:

Ci stavamo appena riprendendo dal colpo di stato quando è accaduto il 1989 e lì non ci siamo più ripresi. Dopo il 12 marzo [il golpe del 1971] eravamo tornati ancora più forti, ma questa volta ci è crollata la vita e *non potevamo più pensare al futuro*. Tutto quello in cui credevi e sognavi è diventato pallido e lentamente è scomparso. È stata come una morte per noi. Adesso, quando penso al *12 eylül* vedo un momento in cui tutte le nostre vite sono state resettate. È qualcosa che non ha a che fare con gli altri colpi di stato perché è stato un cambiamento dell'intero sistema, ma l'ho capito molti anni dopo e noi, come generazione, abbiamo pagato un prezzo terribile. [...]. Poco tempo fa, ho incontrato un amico che non vedevo da trent'anni che è diventato ricco e si è sposato con una donna *muhafazakar* [conservatrice]. È stato piacevole perché mi ha portato rispetto e, sebbene viva un'altra vita, abbiamo ricordato il nostro passato comune. Io capisco le sue scelte perché c'è una vita sola e bisogna pensare anche al lato materiale. Nella mia generazione ci sono varie persone che oggi hanno una vita che noi non avremmo mai potuto immaginare. Loro oggi sono diventati ciò contro cui lottavano e lo hanno fatto anche per sopravvivere, perché c'è solo una vita.

Il *12 eylül* può dunque essere inteso come un “trauma culturale” nell’accezione che ne dà Ron Eyerman (2001: 2), ossia “una drammatica perdita di identità e significato, uno strappo nel tessuto sociale che colpisce un gruppo di persone che ha raggiunto un certo grado di coesione interna”. L’approccio di Eyerman è interessante perché rifugge una prospettiva archeologica e sottolinea, piuttosto, come l’evento sia costruito a posteriori, in un lento lavoro di significato attraverso filtri, mediazioni e rappresentazioni. Così inteso, il trauma culturale non ha bisogno di essere sentito da ciascun membro della comunità e costituisce uno smarrimento che sopraggiunge anche molto tempo l’accadimento degli eventi. È questo il caso del padre di Gizem, una giovane donna di origine alevita che porta avanti un progetto di memoria sul rapporto tra figli e genitori incarcerati attraverso la raccolta delle lettere che si sono scambiati negli anni di reclusione (cfr. cap. sette). Il padre Cemal, insegnante di filosofia nella provincia di Kahramanmaraş, è sopravvissuto al famoso massacro del 1978 ma, quando la figlia aveva quattro anni, è stato incarcerato

perché militante di DEV-SOL, la più radicale delle organizzazioni rivoluzionarie. Ricostruendo assieme la storia familiare, Gizem mi ha raccontato a proposito del padre:

Dopo i sette anni di prigione di mio padre, i miei genitori hanno tentato di ricostruirsi una vita e hanno cercato nuovi lavori. Allo stesso tempo mio padre si è gettato ancora più a capofitto nella politica. Poi, quasi d'improvviso, dopo molti anni non ha più voluto continuare perché il Paese cambiava, le aspettative cambiavano, l'economia cambiava, non era più il suo tempo e tutto era diverso. Un tempo la sinistra era molto forte e adesso è un gruppo ristretto e si divide sempre di più in micro frazioni. Anche la politica a livello mondiale è cambiata e per lui nulla ha avuto più senso. Ha sofferto e ancora soffre moltissimo per tutto questo.

Dopo la prigione, Cemal ha svolto diversi lavori che contraddicevano i valori in cui credeva e a cui ha contrapposto un rafforzamento dell'impegno politico. Nel suo caso, dunque, il trauma culturale legato al *12 eylül* non si è verificato in prossimità dell'evento, ma molti anni dopo in concomitanza con l'abbandono dell'attività politica.

Le parole con cui Gizem racconta il padre, assieme al confronto che Murat instaura con l'esperienza del figlio, evidenziano come il trauma culturale esperito da buona parte dei settantottini possa essere analizzato in una prospettiva transgenerazionale, in cui cioè il vissuto soggettivo s'inserisce nel quadro collettivo dell'esperienza generazionale che, a sua volta, si costruisce in termini relazionali con le generazioni successive. È infatti la dissoluzione della cornice generazionale ciò che viene trasmesso ai posteri, come mostrano le parole con cui Nafiz, il figlio ventenne di Murat, mi ha descritto l'esperienza del padre:

Nella generazione di mio padre, in tanti hanno abbandonato la battaglia e molti l'hanno fatto per proteggere i loro figli. Dopo il *12 eylül*, la sinistra è stata spezzata e da quel momento tutti si sono messi a *camminare per la propria strada*. Alcuni hanno rinunciato, alcuni hanno cambiato direzione, alcuni hanno continuato o hanno continuato come potevano. Ognuno ha fatto la propria storia da solo e noi stiamo pagando il nostro prezzo. Noi siamo stati isolati e le persone, per paura di finire in prigione, neanche ci salutavano. Anche amici stretti, che dopo la prigione sono diventati "a-politici", hanno iniziato a ignorarci.

La frattura del 1980 può essere pertanto intesa un cambio del rapporto tra sé e il mondo, esperito attraverso un processo di individualizzazione dei destini. I giovani militanti del settantotto hanno dovuto pensarsi da soli, senza più la protezione di quei corpi sociali intermedi (i partiti, le organizzazioni, il sindacato) in grado di mediare il rapporto con la

realtà e di mitigare le incertezze individuali. Lo spartiacque del *12 eylül* ha portato con sé il crollo delle utopie trasformatrici (il comunismo, il marxismo, la funzione modernizzatrice della gioventù) che per i settantottini non costituivano soltanto un modello di analisi ma uno stile di vita all'interno del quale il sé era prefigurativamente incastonato. Queste trasformazioni hanno segnato il graduale passaggio dall'eteronomia all'autonomia, l'emergenza di ordini improbabili e lo smantellamento delle simbolizzazioni unificanti, con la conseguente frammentazione del quadro mnestico e la regressione delle memorie forti.

Su un piano strettamente politico, invece, i settantottini hanno progressivamente occupato un continuum di posizioni sfumate che può essere suddiviso in quattro poli. Un'estremità è occupata da coloro, come gli organizzatori del museo itinerante che analizzeremo nel prossimo capitolo, che si definiscono ancora oggi socialisti rivoluzionari perché “non c'è età per essere *savaşçı* (combattenti)”, concepiscono la propria posizione politica come una forma di resistenza e credono che “il sol dell'avvenire un giorno brillerà alto nel cielo”. All'altra estremità, vi è chi, come il padre del giovane militante socialista Deniz, si è adattato ai nuovi modelli sociali imposti dal neoliberalismo e ha operato una cesura netta con la propria esperienza giovanile, adottando strategie di oblio a fronte di un contrasto spesso insopportabile tra presente e passato. Posizioni intermedie sono quelle di coloro, come Ali, che in forme e gradi differenti riconoscono un certo legame con la propria giovinezza politica, ma hanno abbandonato l'orizzonte della rivoluzione e continuano ad agire nella sfera pubblica attraverso i nuovi movimenti sociali e le ONG. Infine, vi sono coloro, come Erhan e il padre di Füsün, che hanno abbandonato un impegno politico diretto perché non si riconoscono più in nessuna piattaforma o perché sentono che “il proprio tempo è trascorso”, ma hanno continuato a seguire un'etica rivoluzionaria attraverso lo stile di vita privato. Questi ultimi, che assieme ai primi presentano l'adesione a una memoria forte, sono ben descritti dalle parole con cui Füsün mi ha parlato del padre recentemente scomparso:

I miei genitori non sono più stati impegnati in un partito ma hanno continuato la loro lotta nel quotidiano. Per mio padre, un ingegnere elettronico, l'impegno nel lavoro era un impegno politico. Non lavorava per i soldi e passava tante ore a lavorare fino a sfinirsi perché produrre era per lui un gesto politico. Io credo che lo facesse per sentirsi un buon rivoluzionario. In un certo senso mio padre è stato l'uomo più politico che io abbia mai conosciuto e so che è rimasto un marxista ortodosso fino alla fine dei suoi giorni.

Sul piano dell'esperienza biografica, i cambiamenti introdotti a partire dal 1980 possono essere analizzati, riprendendo un lavoro di Simonetta Tabboni (2007), come l'avvicendamento del mondo delle "o" con il mondo delle "e", ossia il passaggio da una realtà caratterizzata da scelte alternative, in cui la dedizione dell'impegno politico sussumeva le altre opzioni a un contesto in cui i progetti biografici sono caratterizzati dalla compresenza di scelte contrarie e dunque spesso dolorose e frustranti. I settantottini non hanno più dovuto scegliere *o* l'impegno politico *o* gli amori ma si sono barcamenati tra il politico *e* il lavoro, il pubblico *e* la famiglia, il presente *e* l'aspettativa giovanile. L'esperienza della violenza politica si è dunque accompagnata al passaggio da un mondo della certezza a un mondo dell'ambivalenza che, a sua volta, si è intrecciato con un cambiamento delle fasi della vita, ossia la fine della gioventù.

La compresenza in una stessa traiettoria biografica di aspirazioni, costrizioni sociali e esperienze alternative che necessitavano di essere contemporaneamente soddisfatte è ben esemplificata dalla storia di Ayşegül, ex militante comunista che in gioventù lavorava per il giornale del partito. Durante la sua esperienza rivoluzionaria, progetti e preoccupazioni personali sono stati posposti per l'esigenza di fare la storia del proprio tempo. Malgrado la forte repressione statale, nel corso degli anni ottanta, invece, Ayşegül si è impegnata nella ricostruzione del partito, criticandone al contempo la prospettiva patriarcale attraverso l'esperienza femminista.⁵ Ha iniziato a coltivare la sfera privata, iscrivendosi all'università per divenire giornalista, e ha sposato Altay, compagno di militanza, divenendo presto madre. Tuttavia, le esigenze economiche e familiari l'hanno spinta ad abbandonare gli studi e ad avviare, assieme al marito, un'impresa privata come *reklamcı* (pubblicitario),⁶ vivendo una condizione di ambivalenza dettata dal contribuire al pieno sviluppo capitalistico della società e dal pensarsi come militante. La caduta dell'Unione Sovietica ha rappresentato per la coppia una perdita di direzione politica e il progressivo sgretolamento di quegli orizzonti collettivi che, fin dalla giovinezza, avevano indicato loro in quale direzione muoversi. Entrambi hanno lentamente abbandonato la militanza e hanno rimodulato il proprio quadro di azione politica attraverso l'adesione alle molteplici opzioni emerse nello spazio pubblico, come il movimento ecologista e il consumo critico. Essi hanno tentato di costruirsi come soggetti in una realtà globale e neoliberista,

⁵ Malgrado la retorica dell'uguaglianza, i movimenti rivoluzionari erano suddivisi tra vecchi e giovani, uomini e donne, e queste ultime occupavano sempre posizioni gerarchicamente inferiori. Per un'analisi dettagliata della costruzione del genere in Turchia si veda Arat 1997; Saraçgil 2001.

⁶ Quello del pubblicitario è un settore professionale tipico degli anni ottanta nel quale, sebbene emblema della nascente società dei consumi, sono stati impiegati molti ex rivoluzionari che faticavano a trovare lavoro a causa della repressione politica.

cercando contemporaneamente di mantenere una coerenza con le proprie aspettative giovanili a fronte di una moltiplicazione degli ambiti della vita. Attraverso posizionamenti ambivalenti, Ayşegül e Altay hanno tentato di mediare tra la fedeltà all'ideale politico, le esigenze familiari, le aspirazioni professionali e le costrizioni sociali, ma hanno finito per non sentirsi coerenti da nessun punto di vista: né buoni imprenditori, né perfetti rivoluzionari. I costi dell'ambivalenza emergono nel forte rimpianto di Ayşegül di non essere divenuta giornalista, di non avere una condizione economica agiata e al tempo stesso di non avere più una posizione politica definita.

La biografia di Erhan, invece, permette di analizzare come lo sgretolamento delle grandi narrazioni si sia intrecciato con il difficile rapporto con i figli Eylem e Tolga. Negli anni di gioventù Erhan è stato uno dei leader regionali di DEV-YOL nel sud della Turchia e mi ha raccontato di come, sin dall'età di sedici anni, si fosse fatto carico di grandi responsabilità, prendendo decisioni spesso difficili come l'abbandono della casa paterna per la rivoluzione. Tuttavia, sebbene radicali, tali scelte erano percepite come prive di contraddizioni, mentre, dopo il 1980 opzioni come il matrimonio, l'impegno professionale e l'appartenenza politica sono da lui vissute come scelte alternative che ha dovuto affrontare ricorrendo solamente alla capacità di valutazione personale. Nel corso degli anni ottanta, egli ha esperito il carcere e la tortura e ha vissuto per circa due anni in clandestinità vicino Izmir. Si è poi trasferito a Istanbul, si è sposato e ha avviato un'impresa tessile fino a quando, pochi anni fa, è stato costretto a dichiarare bancarotta. Il dissesto economico lo ha rapidamente portato al divorzio e obbligato a trasferirsi in una città di provincia meno costosa, dalla quale visita i figli che vivono a Istanbul.

Pur manifestando un forte sentimento di disillusione rispetto alla "possibilità di cambiare le cose", Erhan sostiene di essere rimasto fedele all'ideale rivoluzionario attraverso il proprio lavoro. La maggior parte dei suoi amici sono ex combattenti di diverse *örgüt* (organizzazioni) con cui discute quotidianamente di politica, sebbene non ami rievocare il passato poiché "ognuno ha i suoi dolori e le sue contraddizioni". Le reticenze a raccontare il proprio vissuto emergono soprattutto nel rapporto con i figli, i quali non sanno né dell'incarcerazione né della clandestinità. Il suo silenzio tuttavia non è motivato dal dolore che le sue scelte giovanili evocano né dal considerare queste ultime un modello negativo, ma, al contrario, dal non voler mettere in discussione il suo orientamento politico. Il silenzio e il senso di vergogna sono infatti legati alle difficoltà incontrate nel tentativo di conciliare le diverse "e" della vita: il suo desiderio di agire in accordo alla morale rivoluzionaria lo ha condotto a una cattiva gestione degli affari e al non poter

offrire ai propri figli un livello di vita da lui ritenuto adeguato. La figlia Eylem, un'artista di ventisei anni che ha aperto una scuola di scultura, così descrive quest'aspetto del padre:

Mio padre non riesce a fare buoni affari perché la sua mentalità è legata alla sua lotta giovanile. La bancarotta è stata un fardello insopportabile e anche la causa principale del divorzio con mia madre. L'insuccesso nella vita lavorativa l'ha reso assai infelice perché crede di aver perso la sua dignità di fronte alla famiglia, e perché c'è un abisso tra ciò che mi ha dato e ciò che non mi ha potuto dare. Ma nella sua generazione, in molti non hanno avuto successo nelle loro vite.

Il tentativo di rispettare un ruolo paterno socialmente codificato, di seguire un certo modello di uomo d'affari e, al tempo stesso, di rispettare l'etica rivoluzionaria ha condotto Erhan a provare una forte inadeguatezza sedimentatasi progressivamente negli anni. Durante un nostro dialogo avvenuto in una delle visite alla figlia a Istanbul, Erhan mi ha raccontato:

Mia moglie non ha mai capito il mio punto di vista ed è stata al mio fianco fin tanto che avevo denaro, quando i soldi sono volati via, anche lei se ne è andata. Però tutto questo non riguarda mia moglie. [...]. Nella vita lavorativa ho quasi sempre fallito, ma non voglio che loro [i figli] pensino che sia stato per la mia vita precedente e che la bancarotta e i dolori che ho nel corpo riguardino ciò che ho vissuto in quei giorni.

- E quindi tu non gli racconti del tuo passato per proteggerli?

- Certo, non voglio che loro traggano conclusioni di questo tipo. Noi veniamo da un mondo dove non c'era la mia pistola, ma c'erano le nostre pistole e dove non avevi cose personali, perché il buon combattente aveva l'onesta e la fratellanza rivoluzionaria. In questo nuovo contesto economico, non puoi spiegare perché hai fallito né raccontare cosa facevi per i figli di altre persone, perché loro non capirebbero. Quando combattevo facevo ciò che non posso fare adesso con il mio potere economico: proteggere le persone.

Erhan teme che i figli possano rinfacciargli di non essersi sufficientemente preso cura di loro ed è altresì convinto che Eylem e Tolga, in quanto provenienti da un contesto troppo differente, non possano comprendere i contrasti interiori che vive ancora oggi. Il rifiuto di trasmettere una parte importante del suo vissuto, dunque, si lega sia a una funzione protettiva sia alla volontà di non negoziare il proprio passato e può essere pienamente compreso alla luce dello scarto generazionale:

Lorenzo, non raccontare a Tolga della mia vita clandestina a Izmir, è troppo giovane e in questo Paese essere via di casa per due anni significa sottrarsi alle proprie responsabilità e lui potrebbe

leggerla così. Non permetterò che la mia condizione finanziaria sia collegata con il mio passato perché credo nella giustizia di ciò che ho fatto e che ancora cerco di fare e non permetterò che si apra un dibattito sulle mie scelte.

- Di quale parte di te stai parlando? Parli come rivoluzionario o come padre?
- *Io sono un padre rivoluzionario!* E ho ancora un'onestà rivoluzionaria, non ho rubato, non ho accoltellato nessuno alle spalle, non ho commesso ingiustizie. È per queste ragioni che non ho avuto successo negli affari. E loro potrebbero pensare: "Se tu ci ami, avresti dovuto fare tutte quelle cose per noi", ma io non gli permetterò mai di associare tutto questo. Mai.

Il silenzio sulla vita personale risulta legato al tentativo di rendere indivisibili ambiti esistenziali che spingono in direzioni differenti rispetto a una giovinezza in cui la sfera politica sussumeva quella personale. Condividendo un punto di vista assai diffuso all'interno della sinistra turca, inoltre, egli ritiene che il periodo del colpo di stato non sia finito poiché i meccanismi repressivi, pur avendo cambiato forma, sono ancora presenti. Questa posizione deve essere messa in relazione non soltanto con le continuità storiche e politiche della repressione, ma anche con la differenziazione delle traiettorie biografiche. La continuità storica è infatti maggiormente sentita da coloro, come Erhan, che collegano a quella frattura un senso di fallimento esistenziale; coloro che hanno invece trovato un accordo soddisfacente tra aspettative giovanili e tempo presente, come Ali e Mustafa incontrati nel capitolo precedente, pur riconoscendo le continuità, sottolineano i cambiamenti biografici e politici e ritengono il passato rivoluzionario e la repressione solo una tappa della loro vita.

Nel solco della differenziazione dei destini, la biografia di Elif offre una chiave diversa da quella di Erhan. Fin dal nostro primo incontro, infatti, Elif ha messo in chiaro il suo rifiuto per l'etichetta di settantottina: "Adesso c'è anche l'Associazione del settantotto! – mi ha spiegato - ma io non amo frequentare persone della vecchia sinistra. Quelli si descrivono come una comunità ma io non me ne sento parte, mentre posso sentirmi parte della comunità di Gezi Park". La donna, con il suo rifiuto, ribadisce quanto il senso di appartenenza generazionale non sia costruito a partire dall'esperienza passata, quanto piuttosto dal presente. Nel corso degli anni ottanta, Elif è stata incarcerata più volte e, dopo aver avuto due mariti legati alla sua *örgüt*, ha fatto parte del movimento femminista, criticando aspramente la struttura gerarchica della propria organizzazione. In seguito si è accostata alle posizioni anarchiche e oggi si definisce vicina alla teoria *queer*. Pur essendosi distaccata dalla sinistra rivoluzionaria, Elif non rientra tra coloro che hanno chiuso il legame con il passato e hanno abbracciato un modello di vita neoliberista, ma, al

contrario, è ampiamente coinvolta nella riscoperta della memoria personale, intesa come strumento di affermazione soggettiva in contrapposizione alle narrative ufficiali. Nel periodo in cui mi recavo spesso in visita, infatti, la bella casa nel cuore di Cihangir, uno dei quartieri storici oggi più internazionalizzati e gentrificati di Istanbul, era arredata dal divano e alle pentole, dalle luci e ai soprammobili, con oggetti recuperati nei vari *antikacı* (robivecchi) del quartiere. Alle pareti aveva appeso un ritratto ritrovato in cantina del padre, intellettuale originario di Salonico, e una foto della vecchia casa di legno sulle Isole dei Principi che aveva venduto anni prima. Sul comodino giaceva un libro sulla storia della Repubblica alternativa alla versione ufficiale e uno sulla comunità sabbateriana⁷ a cui apparteneva e che solo di recente era divenuta di suo interesse. Attraverso il proprio passato Elif si inseriva in un racconto collettivo volto a decostruire la storia kemalista ma, al medesimo tempo, rigettava con forza i quadri della memoria elaborati dalla sinistra, sostenendo di essere alla ricerca di qualcosa che ritrova “soltanto nella marcia per Hrant Dink e in Gezi Park”. Le sue parole permettono di vedere come le contraddizioni degli anni ottanta convivessero in una stessa persona:

In quel periodo lavoravo tanto tra traduzioni e articoli di giornale, ma scoprivo tante cose nuove. Il femminismo e poi il movimento anarchico mi hanno aiutato a smontare la dimensione gerarchica della sinistra. E poi leggevo, leggevo tanto. Credimi che malgrado la repressione e la povertà non è stato un brutto periodo perché ho scoperto nuovi orizzonti, come la relazione con mia madre che avevo sempre rifiutato perché non capiva di politica. Negli anni ottanta c'era poi una forte cultura underground, c'erano i punk, Istanbul brulicava di cose e l'idea che non si muovesse una foglia è un'idea della vecchia sinistra che è interessata solo all'azione in strada. Insomma, la vera rivoluzione per me è iniziata quando ho lasciato l'organizzazione! Certo, furono anni molto tristi perché succedevano cose terribili e io ero depressa perché avevo scoperto che dopo la tortura ero diventata sterile e non potevo più essere madre. Ma allo stesso tempo furono anni anche grandiosi perché ero divenuta indipendente e il tutto era così *thrilling*. Quello è stato il periodo al tempo stesso più eccitante e più sanguinario della mia vita.

La sua biografia mostra l'intreccio tra differenziazione dei destini e costruzione di un sé individualizzato, che nel suo caso incomincia con il movimento femminista. In un'altra conversazione sempre nella sua casa, Elif ha ripreso il discorso:

⁷ I Sabbateriani sono una minoranza di fede ebraica che nel diciassettesimo secolo si è pubblicamente convertita all'islam per sfuggire alle persecuzioni del sultano Mehmet IV. Nonostante la conversione ufficiale, essi hanno segretamente mantenuto le proprie credenze e a esercitare riti e pratiche legati all'ebraismo. Dopo la fondazione della Repubblica, pur rimanendo una comunità estremamente chiusa, i gruppi sabbateriani sono stati sostenitori delle riforme secolariste promosse da Atatürk nella speranza di una diminuzione della repressione religiosa vissuta sotto l'Impero.

Negli anni ottanta vivevamo la nostra vita quotidiana davvero in un modo diverso e in un certo senso *siamo diventati individui*. Prima eravamo come soldati e negli anni ottanta abbiamo scoperto noi stessi mentre prima eri solo l'ingranaggio di una grande macchina. Avevamo l'idea di essere solo una parte di un tutto. Io credevo nella rivoluzione e nella mia organizzazione e in prigione scrivevo "TIKKO vivrà per sempre!" E poi invece d'improvviso ho trovato lavoro e sono divenuta indipendente. Certo, mio marito era in prigione, la gente moriva e non avevo molti soldi, ma come individuo iniziavo a essere interessata ad altre cose. Scoprivo un mondo che fino a quel momento mi era stato precluso, come il femminismo che era orizzontale e in cui ognuna poteva parlare per se stessa. *Ero finalmente Elif e non dovevo sacrificarmi per l'insieme.*

Per Elif la costruzione di una differenza di genere e il rifiuto dell'immagine androgina della donna rivoluzionaria sono vissuti come un processo di emancipazione e come l'affermazione di un sé sempre più individualizzato, che lei retrospettivamente percepisce come più autentico rispetto al modello di persona che la condizione di rivoluzionaria aveva implicato. Come osserva Armando Cutolo (2007), un'idea di persona incentrata sull'unicità dell'individuo si lega al processo storico di costruzione della modernità e dei suoi dispositivi retorici ed è intesa come il progressivo emergere di un sé autentico e finalmente liberato da legami sociali rappresentati come incrostazioni e vincoli ascritti. La sua biografia mostra, inoltre, i segni di un indebolimento della memoria forte e organizzatrice dei gruppi di sinistra e l'emergere di una frammentazione del campo della memoria, in cui ogni storia diviene irripetibile e merita di essere raccontata in quanto non più riassumibile dentro le cornici collettive. Elif infatti non mi avrebbe mai suggerito di andare a leggere le biografie esemplari raccolte all'archivio del TUSTAV per capire la sua vita, come invece hanno fatto altri ex combattenti. La rottura delle cosmologie tradizionali, il processo di individualizzazione e la moltiplicazione delle memorie favoriscono, come ha osservato Nora (1984), una metamorfosi del discorso della memoria nel sempre più diffuso linguaggio della psicologia individuale. Tuttavia, se Elif si sente estranea al "noi" dei settantottini e si racconta attraverso l'immagine di un sé finalmente liberato, molti ex rivoluzionari, come vedremo nel prossimo paragrafo, ricostruiscono quel senso di appartenenza collettivo attraverso il loro racconto nel presente.

3.2 “MIO PADRE È UNA *WE PERSON*”

L'immagine che i settantottini danno della loro gioventù, proprio in virtù del ruolo e dei giudizi di cui la rivestono, ci parla più di ciò che essi sono diventati nel momento del loro racconto piuttosto che di ciò che sono stati in passato. Il lavoro della memoria può essere infatti inteso come un'illusione biografica (Bourdieu 1986) che illumina di senso il vissuto del soggetto e che, come scrive Nora (1984: 8), è “una cornice piuttosto che un contenuto, uno schema sempre disponibile, un insieme di strategie, un essere-là che vale non tanto per ciò che è, quanto per l'uso che se ne fa”. Sono dunque i modi e le forme con cui si ricorda ad assumere un ruolo centrale nel costruire e nello svelare gli schemi, gli usi e i riferimenti che sottendono il racconto del passato. In questo senso la configurazione plurale del sé caratterizzante una parte dei racconti dei settantottini può essere intesa come una memoria organizzatrice che rivivifica i legami rispetto alla dissoluzione delle grandi cornici e che ha portato un sé orientato verso un futuro utopico a strutturarsi attorno a un asse narrativo rivolto al passato.

Il passato, infatti, è spesso evocato nelle occasioni di ritrovo collettivo, come commemorazioni e cene tra ex combattenti, in cui la narrazione di sé è inserita in una cornice di gruppo all'interno della quale è difficile far emergere un vissuto personale, ritenuto secondario rispetto all'obiettivo per cui essi hanno dedicato la vita. Molti dei racconti che ho ascoltato erano prima di tutto intesi come un atto di testimonianza in funzione del quale, in quanto giovane ricercatore straniero, sono stato vissuto come una cassa di risonanza e come l'“altro generazionale” al quale didatticamente mostrarsi. Il testimoniare e il produrre una memoria di gruppo si intrecciano spesso con la narrativa del *bedel*, letteralmente “costo”, che si riferisce al prezzo pagato per il proprio impegno politico e il sacrificio personale attraverso la carcerazione, la morte e la tortura. Al pari dello *şehit*, il *bedel* produce una retorica al tempo stesso eroicizzante e vittimizzante che esalta le sofferenze esperite e che, come vedremo anche nel capitolo successivo, inserisce l'esperienza individuale in una cornice di gruppo e in un preciso racconto politico. La narrativa del *bedel* è vissuta dai soggetti come un linguaggio di resistenza, un canovaccio in cui il racconto è inteso come una testimonianza contro la storiografia ufficiale. Quando, ad esempio, mi sono recato ad Ankara per visitare la musealizzazione della prigione di *Ulucanlar*⁸ ad opera del governo, sono stato ospitato da un gruppo di ex

⁸ La prigione di *Ulucanlar*, musealizzata nel 2011, ha ospitato detenuti celebri come il poeta comunista Nazım Hikmet e il leader rivoluzionario Deniz Gezmiş che vi ha trovato la morte per impiccagione.

combattenti legati alla *'78liler Devrimci Federasyonu*⁹ (la Federazione dei Rivoluzionari del '78), molti dei quali sono passati per quel carcere. La sera, con l'intento di rivelarmi la "vera" storia omessa dal governo, i cinque rivoluzionari con i quali ero a cena hanno messo in atto un racconto collettivo in cui si correggevano l'un l'altro, concordavano assieme le risposte e gli episodi da raccontare e in cui le narrative personali divenivano risorse a disposizione del gruppo. Inserito in questa cornice, il racconto della sofferenza non rappresenta un processo catartico di pulizia di una memoria dolorosa (Wilson 2001), non è cioè inserito dentro il dominio della cura, ma serve a validare la veridicità della testimonianza ed è considerato parte del repertorio politico a disposizione per trasformarsi da sopravvissuti sconfitti in testimoni vittoriosi. Per molti ex rivoluzionari, il riferimento a violenze e massacri è un *topos* narrativo a cui ricorrere nell'arena pubblica per autolegittimarsi come "persone che hanno sofferto" e diviene il simbolo di una conoscenza a metà strada tra sofferenza e fascinazione che si contrappone all' "ignoranza" dei giovani o degli "apolitici".

Anche quando le narrazioni personali non hanno una immediata valenza politica, esse sono modellate da un codice morale in cui l'emersione del sé individuale è definita nei termini di arroganza ed egoismo. Esemplificativa è la poca rilevanza attribuita all'esperienza personale di tortura, come è emerso dal ritratto che Füsün mi ha fatto di suo padre:

Papà sminuiva sempre la sua esperienza di tortura e non l'ha mai raccontata perché in qualche modo lo riteneva eticamente sbagliato e perché altri avevano vissuto cose ben peggiori, mentre a lui non avevano fatto neanche il *Filistin askısı* [sospensione palestinese].¹⁰ Nel mondo di sinistra se hai vissuto la tortura o se la tua vita in prigione è stata difficile non puoi parlare, soprattutto se sei uomo. Se parli troppo, gli altri ti descrivono come debole perché *raccontare è un po' come piangere*. Gli amici di mio padre direbbero certamente: 'Non devi esagerare', oppure 'Non piangere, sapevi in cosa ti mettevi'. Avevano preso in considerazione i rischi di essere rivoluzionari e non amano quelli che parlano troppo di se stessi perché non è ritenuto appropriato. E papà era uno di loro. *Mio padre era una "we person"*.

Tuttavia questa musealizzazione ha completamente rimosso l'operazione militare con cui nel 1999 sono stati uccisi numerosi prigionieri della sinistra radicale ancora in carcere che portavano avanti uno sciopero della fame contro l'isolamento a cui erano sottoposti (cfr. cap. uno).

⁹ Cfr. nota 52 cap. due.

¹⁰ Nella "sospensione palestinese" le mani della vittima sono legate dietro la schiena e sospese in aria attraverso una corda, con l'effetto di lussare o addirittura rompere gli arti. Questa tortura era frequentemente utilizzata dall'esercito turco in associazione con scosse elettriche sui genitali e percosse (Bozarslan 2008).

Come per il padre di Füsün, in molti racconti ascoltati, sono sempre gli “altri” ad avere subito le torture più gravi e il proprio vissuto, se non costituisce un’esplicita denuncia, è minimizzato o del tutto omesso, non semplicemente perché indicibile, ma perché, come vedremo anche nel capitolo sei, non si accorda ai canoni narrativi di riferimento. Enfatizzare il vissuto personale di sofferenza e raccontare la propria vita in prima persona sono dunque interpretati come celebrazioni del sé individuale e come comportamenti che non si adattano ai valori del combattente (Lutz 1990; Natali 2005). Il silenzio attorno alla tortura è legato a una difficoltà di messa in forma narrativa di un’esperienza destrutturante che possiamo definire come traumatica¹¹ (Caruth 1995), a un senso di vergogna più frequente tra gli uomini (cfr. cap. sei) e al potere repressivo dello Stato, ma presenta anche una forte configurazione culturale, poiché risponde a un set di valori etici e politici che tracciano i limiti dello spazio del dicibile.

Come vedremo anche a proposito delle dinamiche all’interno dei nuclei familiari (cfr. cap. sei), inoltre, tra gli ex-rivoluzionari imparare a non raccontare certe parti di sé è parte di una strategia del silenzio per agire nel presente in accordo a un codice comportamentale che, all’interno di sedimentate relazioni storiche di oppressione, definisce la strutturazione morale di sé (Abu Lughod 1988; Lutz, Abu Lughod 1990). Vi sono infatti non soltanto modi precisi di ricordare ma anche specifici modelli di dimenticanza, ossia di omissione e censura di aspetti della narrazione biografica. Il ricorso a formule codificate di tematizzazione dell’esperienza, così come la messa in scena di determinati sentimenti e il parallelo nascondimento di altri, costituiscono allora un insieme di strategie narrative ed emozionali che permettono ai soggetti di raccontarsi e, esibendosi, di costruirsi come soggetti all’interno di una peculiare economia morale.

Il rapporto tra Erhan e sua figlia Eylem, che abbiamo preso in esame poco sopra, consente di analizzare più concretamente queste dinamiche. Ho conosciuto Eylem qualche mese dopo le proteste per Gezi Park interessato a comprendere le conseguenze di quell’evento nella vita di chi vi aveva preso parte e, parlando della sua esperienza di protesta, la ragazza ha fatto spesso riferimento ai racconti del padre rivoluzionario, offrendosi di presentarmelo. Pur sentendosi molto distante dalla militanza nei partiti politici e dalla loro rigidità, Eylem non si definisce apolitica e, in accordo ai cambiamenti nella relazione tra

¹¹ Con traumatica intendo un’esperienza inaccessibile al soggetto se non in forma di sintomo o di flash. Il trauma costituisce un’esperienza esterna al set di valori che codificano la relazione con la realtà e genera una memoria non pienamente integrabile né pienamente traducibile in forma narrativa. Per quanto fertile, questa prospettiva, corre altresì il rischio di offrire una chiave interpretativa che lega l’evento traumatico al passato piuttosto che alla sua successiva interpretazione e in cui il dolore e il silenzio sono decontestualizzati dalle componenti culturali e politiche che li sottendono (Argenti, Schramm 2012).

esperienza giovanile e sfera pubblica analizzati in precedenza, concepisce il proprio lavoro artistico come un modo di agire nella società in stretta continuità con gli ideali e i valori che il padre le ha trasmesso. Alla fine di un pomeriggio trascorso assieme, mentre sorseggiava una tazza di *çay* (tè) fumante per proteggersi dal freddo invernale che penetrava la grande stanza adibita a laboratorio artistico, Eylem ha commentato la sofferenza silenziosa del padre spiegandomi:

Ho sempre voluto conoscere la storia di mio padre, ma lui non dice mai ‘A me è successo questo’ perché crede che la sua storia non sia importante e che, per poter capire i piccoli eventi, bisogna guardare il quadro generale. Mi faceva degli esempi generali e mi ha dato da leggere libri di storia, politica e filosofia: ho letto *Il manifesto del partito comunista* e altri libri di Marx, la storia del partito francese e tedesco e la storia del feudalesimo.

Piuttosto che raccontare ciò che era *özel* (privato) e *kişisel* (personale), il padre si è preoccupato di trasmettere a Eylem “i valori per cui lui, i suoi amici e la sua generazione hanno lottato”. Questo atteggiamento è emerso anche durante le nostre chiacchierate, nelle quali Erhan è stato solito depersonalizzare la narrazione e costruire i ricordi individuali attorno ad esempi codificati. Nei suoi racconti la propria storia e quella del suo movimento (DEV-YOL) si intrecciavano, includendo spesso anche episodi non vissuti in prima persona e a volte persino precedenti la sua nascita, con la funzione di testimoniare o di trasmettere precisi valori. Al pari di altri interlocutori, Erhan de-enfaticizzava gli aspetti personali adeguandosi a un canovaccio collettivo e difendeva i valori in esso contenuti attraverso il dispiegamento del sé nel racconto della propria vita. Il silenziamento di parti di sé e l'imbrigliamento del vissuto biografico nella cornice del “noi” non devono essere intesi come atteggiamenti del singolo, ma come parte di una memoria condivisa e, pertanto, come comportamenti culturali all'interno di una precisa rete sociale e politica. Analogamente al padre di Füsün, infatti, anche Erhan ha sminuito l'esperienza di tortura, non tanto – o meglio non solo – per la difficoltà di narrarla, ma perché questa acquisiva senso all'interno di un orizzonte politico-culturale. La sua sofferenza non è legata alle ferite del corpo, quanto piuttosto all'impossibilità, sedimentata nel tempo, di conformarsi alle sue aspettative di capofamiglia, di padre e di rivoluzionario. Il contenimento delle emozioni personali è dunque mediato dall'adesione al modello del combattente secondo il quale, per riprendere le parole di Füsün, “raccontare è come piangere”.

Il dolore degli ex rivoluzionari appare pertanto il risultato di una lunga sedimentazione in cui il linguaggio della sofferenza si è costruito come una forma di intimità e di critica politica. Esso inoltre è alla base della loro esperienza di persona plurale, come mette in mostra la mail che una mattina mi ha scritto Günce, la figlia di Ayşegül e Altay. Günce è una ragazza di trent'anni che sta terminando il dottorato di ricerca in sociologia e che, influenzata dal proprio bagaglio familiare, ha scelto di lavorare sul rapporto tra memorie e movimenti sociali in Turchia. Come ho già scritto in introduzione, la nostra amicizia e collaborazione ha permesso di decostruire ordini classificatori e confini che sono spesso di difficile accesso a chi è esterno e ovvi agli occhi di chi vi è immerso. La mail di Günce recitava:

Oggi, mentre facevamo colazione, mia madre ha incominciato spontaneamente a raccontare della loro sofferenza, anche se io non le avevo detto nulla delle nostre conversazioni dei giorni precedenti. Mi voleva spiegare perché mio padre si sente male, si sente depresso in questi giorni e la parola centrale del suo discorso è la “sofferenza” che lei ha legato alla presenza del passato nel presente. Mi ha raccontato dei loro amici più cari che, come mio padre, sentono lo stesso sentimento di sofferenza nella vita i tutti i giorni e mi ha elencato una varietà di esempi come malattie psicologiche, paranoie, frustrazione e rabbia, strane forme di nazionalismo, anche quelle erano incluse secondo lei, e alcolismo. Sembra una sorta di sofferenza collettiva e generazionale. Io le ho detto che non possono avere vissuto un trauma molto grave perché la dittatura è stata breve e poi i miei genitori non sono mai stati né in prigione né torturati. Ma lei ha continuato sottolineando che la maggior parte dei suoi amici sono stati in prigione e sono stati torturati e ha aggiunto gli anni vissuti illegalmente come parte del suo trauma. E mi ha elencato le pratiche quotidiane che dovevano adottare come nascondersi, scappare, muoversi da una casa all'altra, mentire alla polizia e il silenzio imperativo con i figli.

Come mostra il dialogo familiare tra Günce e i genitori, la dimensione socialmente costruita della sofferenza va oltre la singola esperienza, poiché il vissuto degli altri è parte integrante del proprio bacino emozionale e ridefinisce i confini della nozione d'individuo (Strathern 1988, 1992). Non sto qui sostenendo l'idea di una “struttura connettiva” (Assman 1997) tra individui poiché, come hanno notato Fabietti e Matera (1999), tale concetto offre una rappresentazione reificata e precedente l'agire dei soggetti. Non vi è infatti una forma condivisa di espressione della sofferenza, ma differenti reazioni individuali – problemi di alcolismo, strategie di oblio, depressione, nostalgia, perseveranza politica o il suo contrario – che sono ricondotte a una causa collettiva, ossia inserite in un orizzonte di gruppo. La madre di Günce, ad esempio, sin dagli anni passati

in clandestinità ha preso l'abitudine di chiudere le tende della stanza in cui si trova e ancora oggi prova un forte fastidio nel trovarsi in ambienti in cui può essere osservata dall'esterno. Questa micro-pratica di nascondimento può essere intesa come una forma d'incorporazione della sofferenza (Argenti 2007; Connerton 1989; Kleinman, Kleinman 1994). Tali pratiche non devono tuttavia essere viste solo come l'introduzione di esperienze storiche di soggiogazione politica, ossia come brandelli irrelati di ricordi dolorosi riproposti sotto forma di *habitus* ordinari. Esse sono infatti anche *riflettute* dai soggetti per costruire una dimensione collettiva, attribuire un senso alla vita e, come nel caso della narrativa del *bedel*, per agire nell'arena politica trasformando questi vissuti da poetiche del sé in politiche della storia.

Questa sofferenza condivisa si presenta pertanto come un insieme di pratiche, emozioni e tracce narrative, i cui usi e significati sono relazionali e cambiano a seconda dei contesti, dei posizionamenti e degli interlocutori. Nella maggior parte dei casi essa agisce come marcatore della differenza rispetto al resto della società, ma può anche riferirsi all'appartenenza alla singola organizzazione se la discussione è tra persone di diverse fazioni e, all'interno del confronto generazionale, esprime uno scarto anagrafico che si intreccia con le narrative sulla gioventù. Essa varia per gradi e per situazioni in base al proseguimento dell'ideale politico e all'intensità delle esperienze giovanili e, come mostra la diversa posizione di Elif, può essere rigettata poiché ci racconta della configurazione che il sé ha nel presente. L'importanza attribuita al dolore non ha infatti solo un effetto passivo, ossia una traccia della violenza sulla memoria, poiché come ha osservato Kirmayer (1996: 189-190) “se una famiglia o una comunità concorda che un trauma non sia accaduto, allora esso svanisce dalla memoria collettiva e le possibilità per la memoria individuale sono severamente indebolite”.

La sofferenza descritta da Altay e Ayşegül appare dunque come un'esperienza che negozia la relazione dell'individuo con il mondo, ma anche come una metafora che permette di agire sulla realtà sociale, modellando la propria rappresentazione e intrecciando la storia personale con il vissuto degli altri. Essa permette di trasformare un passato fatto di rotture e di discontinuità in un tracciato lineare, ossia di organizzare la propria storia secondo un ordine coerente. Assieme al silenzio (cfr. cap. sei) e alla nostalgia (cfr. cap. quattro), la sofferenza può essere intesa come un *modo di fare* in parte cosciente e in parte incorporato, che costantemente cuce e ricuce il senso del “noi”. Agendo come marcatore della differenza, infatti, essa si accompagna anche a una classificazione degli “altri” intesi come “coloro che non hanno sofferto” o “che non sanno

soffrire”. Reazioni individuali come ansia, mancanza di energia e insicurezza sono dunque addomesticati, codificati e, in un certo qual modo, trasformati in risorsa e operano come legame emozionale per costruire una trama collettiva. In altre parole, la sofferenza mostra lo specifico modo attraverso cui le memorie individuali contribuiscono all’edificazione di una memoria condivisa e come questa, a sua volta, modella l’esperienza soggettiva nella dialettica tra il sé e la realtà. Se, dunque, come ha scritto De Certeau (1990), la storia è prima di tutto una pratica, il “noi” degli ex rivoluzionari può essere inteso come un modo di “fare la storia”. In questa luce, indicativo è il commento di segno opposto che mi ha fatto Ali, durante una delle nostre colazioni:

La mia generazione parla come gruppo e non ama esprimersi singolarmente perché i valori e l’ideologia in cui credevamo non erano attenti alla persona. La tua esperienza è parte del processo politico e raccontarla sarebbe come promuovere te stesso. Ciò che abbiamo vissuto è stata una cosa di tutto il gruppo, era parte della lotta e fai fatica a individualizzare quell’esperienza. Le persone si sentono *rahatsız* [a disagio] a individualizzare le loro storie. Io posso dire: eravamo un gruppo di persone e facevamo questo, pensavamo questo, lottavamo per questo. Ma quando arrivi a cosa hai sentito, quanta paura avevi... quello è un altro livello. All’incontro di due settimane fa [uno dei numerosi eventi promossi dal Centro di memoria per il quale lavora] ho pensato che non sarebbe stato difficile parlare della mia esperienza di tortura perché ho parlato tante volte di cosa è accaduto in quegli anni. E invece non è stato così. Non ne avevo mai parlato in via personale e raccontarla in prima persona è stato difficile persino per me. [...]. Nella sinistra turca qualunque cosa accade è inserita nel frame ideologico. Pensa che da poco abbiamo pubblicato un volume che raccoglie le storie delle Madri del sabato perché in tanti anni nessuno aveva mai pensato di chiedere le loro storie, invece che quelle dei martiri per cui scendono in piazza.

Come abbiamo già visto a proposito dei problemi di trasposizione della categoria di vittima, le parole di Ali mostrano le difficoltà da lui incontrate nel tradurre un modello del ricordo incentrato sul sé individuale e sul dar voce alle memorie silenziate. Come Elif, infatti, egli postula l’idea di un livello individuale sepolto sotto la crosta del vissuto collettivo e vede nel modello del combattente una costrizione sociale che impedisce la liberazione del sé ivi sepolto. Quello che fin qui ho cercato di mostrare, invece, non è l’esistenza di un vissuto personale che precede quello di gruppo, come se vi fosse un nucleo più autentico dietro la narrazione collettiva e che deve essere riportato alla luce. L’esperienza individuale risulta piuttosto incastonata in quella di gruppo, in essa si è formata e da essa è difficilmente distinguibile. Con questo, non intendo negare una

dimensione destrutturante del dolore, quanto piuttosto valorizzare la componente culturale e riconoscere nel trauma non un piano meramente descrittivo, ma un linguaggio della modernità che sottende un preciso modello di individuo. E poiché non si danno piani fenomenologici di verità esterni al linguaggio attraverso il quale essi sono costruiti (Wittgenstein 1967 [1953]), i modi in cui narrativamente si elabora e selettivamente si rappresenta il sé sono intrinsecamente creativi. La narrazione individuale rappresenta allora un processo *poietico*, prima ancora che liberatorio, poiché favorisce un percorso d'individualizzazione non soltanto rispetto al presente, ma anche rispetto al vissuto passato, etichettandolo come costrittivo (Elif) o traumatico (Ali). Essa costituisce un modo culturalmente addomesticato di inquadrare la sofferenza e il silenzio e un processo di ridefinizione dei confini tra il sé e gli altri e della relazione tra sé e tempo. Al contrario, in un'epoca in cui sembra impossibile discutere dell'esperienza soggettiva di violenza politica senza riferirsi alla categoria di trauma e di sindrome post-traumatica da stress (Argenti, Schramm 2012), essere una *we person*, per richiamare le parole con cui Füsün descrive il padre, sottende una diversa progettualità del sé e si oppone sia al processo di frammentazione dei percorsi biografici, sia alla conversione delle memorie nel registro privato e nel linguaggio dominante della psicologia. Il “noi” può essere allora inteso come uno “spazio di sovrapposizione” tra politica, memoria ed emozioni, in cui il posizionamento di uno stesso soggetto non è statico ma congiunturale, come mette in luce l'ambivalenza mostrata dallo stesso Altay rispetto alla proposta di visitare il museo allestito dalla federazione. Se infatti il padre di Günce si è inizialmente rifiutato di visitare l'esposizione poiché non voleva rattristarsi con le “solite cose della sconfitta della sinistra”, qualche settimana dopo si è piuttosto rammaricato per la mancata visita poiché avrebbe potuto incontrare vecchi compagni con cui ricordare il passato.

Questa costruzione plurale del sé, che modella sentimenti, regimi di agentività e nozioni di persona, si intreccia anche con precise politiche della storia, ossia con concezioni politiche del tempo, imperativi morali come quello del *bedel*, relazioni gerarchiche che tracciano forme di lealtà politica e marcano confini netti tra “noi” e gli “altri”. Tali politiche emergono come costrutti ideologici in cui il richiamo identitario sottende un uso politico della propria esperienza tragica. Quest'aspetto è particolarmente evidente nelle politiche identitarie promosse dal museo itinerante che vedremo nel prossimo capitolo, dove il vissuto degli ex rivoluzionari e la morte di un bambino curdo per mano dell'esercito sono usati per suscitare specifiche emozioni e sono accostati a slogan che invitano alla rivoluzione. Anticipando il dibattito del prossimo capitolo, la sofferenza si

associa spesso a una dimensione altamente politicizzata ed è interpretata da quanti non la condividono come un “abuso della memoria”, secondo la nota formula di Todorov (1996 [1995]). Tuttavia, pur non negando gli usi strettamente politici, ritengo opportuno inserire tali impieghi del passato doloroso in una cornice più complessa della prospettiva utilitaristica che, come osserva Dei (2002), presuppone un’accezione di soggetto agente astratta che indossa differenti maschere per raggiungere i propri fini e che è lontana dalle pratiche concrete che fanno i mondi in cui le persone si muovono. Prendendo le distanze da modelli del sé che sono pre-culturali e pre-politici e che precedono le pratiche e le esperienze, in queste pagine ho cercato di mostrare come abitare una particolare epoca, secondo determinati habitus sociali, all’interno di precise relazioni con lo Stato modella differenti modi in cui i soggetti si pensano, soffrono e agiscono (cfr. Dei 2015). La configurazione plurale del sé si intreccia pertanto sia con l’esperienza giovanile sia con l’uso della memoria nel presente. In parallelo, la minore autenticità di una sofferenza codificata in simboli politicizzati rispetto al vissuto individuale, suggerita da coloro che, come Elif, si sentono svincolati da un “noi” vissuto come totalizzante, può essere intesa come una rivisitazione della costruzione del soggetto moderno che celebra l’unicità degli individui rispetto a ruoli sociali percepiti come “imposti”.

Quando ho iniziato a entrare in confidenza con Zeki, Latife, Duygu e le altre persone che ruotano attorno al museo itinerante, avevo riferimenti intellettuali simili a quanti, come Ali, abbracciano il paradigma del raccontare per curare. Collocarmi al di fuori del confine sicuro di nozioni, quale quella di “abuso della memoria”, ha significato attraversare un limite che mi ha permesso non soltanto di capire il progetto di persona sotteso al loro modo di intendere il passato, ma anche, per contrasto e differenza, di vedere le politiche del sé insite nella accezione di memoria veicolata da Ali. Comprendere il senso di quella memoria ha dunque significato tracciare i confini della relazione che intercorre tra contesti interpretativi scientifici e contesti interpretativi altri e che troppo spesso sono pensati come ambienti separati (Pizza 2015). A causa di un linguaggio scientifico spesso condiviso, non avevo inizialmente colto la densità politica che la configurazione del passato promossa da Ali acquisisce nelle pieghe del paesaggio di memoria locale, ossia non avevo compreso come quella concettualizzazione del malessere non sottenda soltanto modi diversi di stare nel mondo, ma anche modelli politici di riferimento. Come abbiamo già intravisto nel capitolo precedente, infatti, sebbene Ali si contrapponga alla storia ufficiale postula anche una poetica della storia radicalmente diversa da quella del museo itinerante, che si accompagna all’attribuzione di un diverso significato del lavoro della

memoria, con l'obiettivo di aprire spazi comunicativi alternativi rispetto a quelle forme consolidate di reificazione culturale della sinistra turca che riproducono il confine tra sé e gli altri anche dall'interno.

CAPITOLO IV

COSTRUIRE COMUNITÀ E TRACCIARE CONFINI

In questo capitolo prendo in esame le cornici sociali, i codici culturali e le poste in gioco politiche che plasmano le forme del ricordo tra i gruppi di ex combattenti e tra i giovani della sinistra politica. Narrative e pratiche mostrano come la dimensione temporale costituisca un marcatore della differenza tra sé e gli altri alla base di specifiche configurazioni emozionali, quali lutto pubblico e dolore privato, che portano gli individui a sentirsi interni o esterni alle memorie sin qui analizzate.

Più nel dettaglio, nella prima parte del capitolo esamino le pratiche commemorative e le occasioni di convivialità con cui i settantottini rinsaldano i propri legami, attraverso l'ostentazione della sofferenza e l'atmosfera nostalgica, intese come set di narrative ed emozioni attivamente giocate dai soggetti. Il sentimento nostalgico è ripreso anche nel secondo paragrafo, in quanto elemento centrale della cultura giovanile delle organizzazioni politiche di sinistra, che permette di tracciare sentimenti d'intimità e di marcare la differenza con i propri coetanei.

La seconda parte del capitolo è incentrata sull'esposizione itinerante del cosiddetto Museo della vergogna del 12 settembre, una messa in memoria rivolta a un pubblico esterno per stabilire una relazione empatica e rompere l'indifferenza sociale. Il dialogo con gli allestitori e con il pubblico, l'analisi dei quaderni dei commenti, degli oggetti esposti e dei sentimenti suscitati fanno emergere il discorso metamemoriale con cui i gruppi di sinistra chiedono l'accettazione delle proprie rivendicazioni. Il terzo paragrafo, suddiviso a sua volta in numerosi sotto-paragrafi, si focalizza dunque sui meccanismi che rendono il museo un dispositivo d'immaginazione dal basso, sull'esposizione degli

oggetti che rompe il silenzio all'interno di molti nuclei familiari e sul processo di allestimento che consente di tessere reti di relazioni.

Il quarto paragrafo mette in luce come l'esposizione veicoli narrative essenzialiste che non rendono conto della pluralità delle esperienze vissute, mostrando come l'intreccio tra ordine etico e gradimento estetico renda la verità anche una questione di gusto (cfr. Bourdieu 2001 [1979]). Il quinto paragrafo illustra come il codice narrativo del martire, sotteso all'esposizione, non articoli il rapporto con i morti nei termini di superamento del lutto e come i soggetti svolgano un ruolo autoriale nella produzione del proprio dolore. Il sesto paragrafo analizza invece la peculiare temporalità del museo che ignora una rigorosa datazione storiografica per sottolineare il perdurare delle politiche repressive e per tessere un network solidaristico con altre memorie vernacolari. Nel settimo paragrafo, infine, ragiono sulla relazionalità del ricordo doloroso e, attraverso le reazioni dei visitatori esterni, mostro il museo come una pratica di memoria che ripercorre le linee divisorie tracciate dalla repressione statale.

La polifonia che in queste pagine ruota attorno al museo, e che ho attivamente contribuito a costruire portando in visita soggetti di diverse generazioni e con diversi posizionamenti politici, permette di vedere lo sfaldamento di narrative e pratiche consolidate che riproducono quei confini che pretendono di superare. Facendo emergere logiche di inclusione e di esclusione che marcano l'esperienza dei soggetti e che restano spesso loro implicite, questo capitolo cerca pertanto di render conto di quel "*serious game*" di cui ha scritto Sherry Ortner (2006), ossia della relazione tra agency degli attori e loro intenzionalità.

4.1 TRA COMMEMORAZIONI E RICORRENZE NOSTALGICHE

Una fredda domenica di aprile avevo appuntamento di fronte al monumentale ingresso di uno dei numerosi centri commerciali del quartiere di Şişli con Latife e Zeki per andare assieme alla commemorazione funebre di Nurettin, un militante torturato dalla polizia sino alla morte. Se figure eroiche come Deniz Gezmiş, leader rivoluzionario impiccato nel 1971, sono "martiri emblematici", Nurettin appartiene piuttosto alla folta schiera dei

martiri combattenti “anonimi e massificati”,¹ celebrati solamente dai compagni più stretti. Latife e Zeki sono una coppia formatasi nei primi anni di militanza politica che si definisce ancora oggi rivoluzionaria e che in quel periodo frequentavo assiduamente per ricostruire le storie che ruotano attorno al museo del *12 eylül*, cui Zeki contribuiva esponendo alcuni oggetti appartenuti al fratello giustiziato. Pochi giorni prima, Latife mi aveva proposto di accompagnarli alla commemorazione che si sarebbe svolta in un vecchio cinema alla periferia di Istanbul, assicurandomi che non mi sarei annoiato poiché ci sarebbero stati anche alcuni giovani.

Siamo arrivati nel vecchio cinema ormai dismesso dopo un lungo tragitto in autobus e tram e, scendendo le scale di ingresso, sono stato avvolto da una forte atmosfera luttuosa: il percorso era illuminato da fioche candele, garofani rossi erano adagiati in terra e sui tavoli, mentre fotografie appese alle pareti ritraevano i volti dei rivoluzionari uccisi o scomparsi nel passato ed erano affiancate da immagini di proteste recenti, tracciando così una continuità generazionale. Nella sala centrale erano appesi i ritratti iconici dei leader impiccati nel 1971 e risuonavano vecchie canzoni che invitavano a continuare la lotta. Durante la commemorazione, alcuni filmati ricostruivano la biografia politica di Nurettin, la famiglia raccontava aneddoti sulla sua vita e discorsi sul passato si alternavano a rivendicazioni politiche sul presente. I gesti del corpo come il pugno chiuso e la messa in scena di sentimenti come la sofferenza e il cordoglio, il paesaggio sonoro e la scenografia costituivano un set ritualizzato che permetteva ai partecipanti di performare i valori racchiusi nell’economia morale del *bedel*, ossia dell’avere “pagato il prezzo” (cfr. cap. terzo), creando così una forte connettività tra i vivi e i morti.

Commemorazioni come quella di Nurettin possono essere intese, secondo un’espressione di Sansot (in Jeudy 1990: 289), come “macchine per risalire il tempo” che permettono ai partecipanti di legare gli eventi del passato a schemi identitari del presente. L’esternazione del dolore e la rivivificazione del lutto² ribadiscono infatti il perdurare delle cause storiche dell’oppressione e proseguono gli ideali politici nel presente. Queste performance mnestiche non articolano il rapporto con il morto nei termini di superamento del lutto ma, come vedremo meglio a proposito del museo itinerante, trasformano il

¹ Riguardo alle tipologie di martiri rivoluzionari mi rifaccio alla partizione in quattro categorie suggerita da Bozarslan (2002) per la martirologia curda: le vittime civili non combattenti, i martiri combattenti massificati e anonimi, i martiri emblematici e i morti negli scontri tra fazioni rivoluzionarie avverse.

² Dai lavori di Durkheim (2005 [1912]) e De Martino (1958) sino al recente contributo di Robben (2004), il lutto è inteso non come un’emozione spontanea ma come una prescrizione collettiva che si manifesta in riti di addomesticamento culturale. Esso è interpretato come una via sociale che codifica le crisi individuali e collettive, di cui la morte è l’ultima metafora.

dolore in forme di protesta all'interno di un contesto agonistico. In modo non dissimile dall'intreccio tra azione politica ed elaborazione del lutto analizzato da Antonius Robben (2004b) a proposito delle madri di Plaza de Mayo,³ il cordoglio è canalizzato in un lamento culturale e politico in cui terminare il lutto significa abbandonare i morti e arrendersi alle condizioni stabilite dalla giunta. Il peculiare intreccio tra rivendicazioni politiche e pratiche del ricordo crea una comunione tra il mondo dei vivi e quello dei morti, in cui i secondi rivivono attraverso il dolore dei primi e i primi diventano agenti grazie al sangue versato dai secondi.

Queste pratiche commemorative sono inoltre caratterizzate da una forte socialità: nei giorni delle ricorrenze si organizzano pranzi collettivi, si gioca a carte, si scambiano ricordi e vecchie barzellette, riducendo così lo scarto tra passato e presente. Si tratta di occasioni che “fanno generazione” e che costruiscono l'appartenenza a una comunità definita dalla condivisione di precisi paradigmi comportamentali. Alla commemorazione di Nurettin ha partecipato ad esempio Servet, un ingegnere di successo non più politicamente attivo che trova in vecchi amici come Latife legami più significativi di quelli che ha nella rete parentale. Malgrado l'affermazione economica, Servet è considerato parte del gruppo perché, come mi spiegato Latife, “è uno che se va ad Ankara piange di fronte alla tomba di Deniz Gezmiş”. Se i settantottini che hanno abbandonato il coinvolgimento politico e hanno avuto successo economico nel mondo neoliberista sono spesso accusati di tradimento, tali accuse non seguono la materialità del successo, ma si basano sulla sua ostentazione, intesa come profanazione dell'ideale ascetico giovanile e di valori ritenuti fondanti. La condivisione di uno stesso tono emotivo è pertanto presentata come la prova che Servet, nonostante le forti discontinuità biografiche, non ha rinunciato a valori e schemi comportamentali di riferimento.⁴

Una funzione simile a quella delle commemorazioni è svolta dalle cene che i vecchi militanti organizzano di tanto in tanto per rincontrarsi, maneggiare il passato e rinsaldare legami. In queste occasioni si sfogliano album di fotografie, si raccontano episodi passati e si cantano canzoni della giovinezza, sfoggiando così una componente ritualizzata che

³ Per le madri argentine l'inibizione del lutto pubblico ha trasformato il dolore in azione collettiva. Esse si sono così opposte all'apertura delle fosse comuni e all'identificazione dei corpi, definendole una “seconda morte dei loro figli”, poiché in tal modo si sarebbe portato a termine il processo del lutto, interrompendo anche l'annessa lotta politica. Il superamento del tempo del lutto avrebbe rotto le pratiche di solidarietà tra le famiglie, producendo un'attitudine riconciliatoria e una conseguente depoliticizzazione dei sopravvissuti.

⁴ Se Servet non era considerato un traditore, di contro Deniz, il giovane militante fratello di Mahir (cfr. cap. due), riteneva il padre un falso rivoluzionario non per l'inattività politica, ma per le pratiche quotidiane che ostentavano il successo portandolo “a girare tutti i giorni in città con la sua BMW”.

rende lo scarto con le commemorazioni una differenza di grado e non di natura. Se le commemorazioni stabiliscono un ponte con il passato principalmente attraverso l'ostentazione della sofferenza, le cene sono soprattutto caratterizzate da un sentimento nostalgico. Al pari della sofferenza, la nostalgia⁵ dei settantottini si configura come un set di pratiche, sentimenti e memorie attivamente giocate che, secondo le ricorrenze e le persone, può assumere sfumature eroiche e politiche o essere più legata al distacco dall'esperienza giovanile. Essa è una selezione creativa che opera come riconnessione culturale, reintroducendo la narrazione biografica in una cornice di senso condivisa (Spitzer 1998, 2006 [2003]). Per molti ex militanti, la nostalgia permette infatti un'integrità del percorso biografico, instaurando quello che Spitzer (1998) definisce "un piacevole dialogo triste" con il passato, in cui persino il periodo del carcere può essere trasformato in un insieme di momenti gradevoli trascorsi assieme. Quando ad esempio Zeki si reca nella sua casa di campagna trascorre molto tempo con il vicino, anch'egli un ex combattente, seppure di una diversa organizzazione. I due hanno sviluppato una rapida intimità e sono soliti bere assieme, cantare e parlare di politica al punto che, racconta Latife, il marito si dimentica spesso di tornare a pranzo.

Tuttavia, questo sentimento è anche oggetto di critica da parte di coloro che non amano partecipare alle commemorazioni o alle cene di gruppo, descrivendole come occasioni in cui si idealizza l'esperienza passata e non si riflette criticamente su di essa. Elif, ad esempio, vi ha preso parte solo una volta e si è sentita a disagio nell'esaltazione di un passato che oggi interpreta come sottraente. L'organizzatore di quell'incontro è da lei definito come una persona intrappolata nella malinconia che ha assunto posizioni nazionaliste. La cena è descritta come una di quelle occasioni in cui "*rakı sofrasında ülke kurtarmak*" (lett. salvare il Paese stando seduti e bevendo *rakı*), in cui i commensali ricordano i giorni della lotta, criticano il presente e la gioventù attuale, ma non agiscono. L'espressione utilizzata da Elif è un'immagine ricorrente e stereotipata con cui è descritta una postura nostalgica e al contempo cinica e disillusa che accompagna un'impossibilità di azione nel presente. Un'altra donna di nome Emel, che dopo il carcere si è iscritta

⁵ Originariamente classificata come malattia geografica, la nostalgia (lett. "dolore del ritorno") può essere intesa come un senso di estraniamento a causa della perdita del passato. L'attaccamento nostalgico è interpretato spesso come un disturbo psichico o come un oppiaceo in cui i soggetti si rifugiano per evitare l'esame critico del presente (Williams 1979 [1977]). Esso è tuttavia un terreno polisemico che permette al soggetto di operare anche una critica al presente e, dunque, rappresenta quello che Kroeber chiamava un "falso universale", poiché acquista senso in relazione ai contesti locali in cui si dispiega e agli attori che la abitano. Per una decostruzione del concetto di nostalgia nelle scienze sociali cfr. Herzfeld 2003 [1997], Lowenthal 1985; per una critica alla nostalgia come categoria diagnostica cfr. Beneduce 1998.

all'università, ha lasciato la militanza ed è divenuta avvocato per i diritti umani, descrive queste occasioni come:

Inutili, perché non si accompagnano mai né a una critica di quello che eravamo né di quello che siamo diventati. Si va lì, cantiamo canzoni, ricordiamo i bei tempi andati, ma restiamo come congelati nel passato! Ricordare è fondamentale visto che vivo in un Paese che è costruito sul dimenticare e io non nego ciò che sono stata. Il punto è che io *mi muovo* e adesso vedo il tutto da *una lunga distanza* e per me quel periodo è il passato. Insomma con la vita tu diventi qualcos'altro e io non sono bloccata nel passato.

Elif ed Emel interpretano la nostalgia come un sentimento fuggitivo e romanticizzante che intrappola i soggetti e li spinge a un'accettazione passiva dello status quo. Esse operano una critica politica e culturale a uno schema emozionale e un modo di abitare lo spazio pubblico e il sé privato che a loro avviso non permette di rompere gerarchie simboliche e rapporti di potere consolidati. Sebbene l'attaccamento nostalgico sia vissuto dalle due donne come un malinconico congelamento, esso tuttavia è portatore di una struttura possibile di futuro e di fantasie e desideri che ci dicono come gli individui vorrebbero essere o ritornare a essere. La nostalgia offre infatti a persone quali Latife e Zeki un certo grado di agentività che consente di riporre attese nel futuro e, al contempo, di far fronte a quei processi di individualizzazione e di metamorfosi culturale descritti in precedenza. Essa non è dunque solo una strategia del sopravvivere ma piuttosto del vivere che, compenetrandosi con la fantasia, consente al soggetto di rievocare il futuro collettivamente prefigurato e non realizzato all'interno del quale ha preso corpo l'esperienza giovanile. Questo sentimento si configura come una nostalgia per un'aspettativa in cui la mancanza non è rivolta a una mitica età dell'oro ma a un tempo in cui si avevano ideali e si sentiva di poterli realizzare. In quanto "poetica incorporata" (Abu Loghod 1986, Abu Loghod, Lutz 1990), la nostalgia consente a Latife e Zeki di costruire un discorso metamemoriale⁶ e di criticare un presente indesiderato, dando corpo a quei modi di essere e agire che compongono il loro orizzonte politico e morale di riferimento. Il rifiuto delle atmosfere nostalgiche da parte di Elif ed Emel non è dunque solo legato al loro essere colme di passato, ma al loro costituire schemi identificativi e spazi morali non più condivisi. A seconda dei soggetti e delle circostanze, l'attaccamento

⁶ Come già scritto in Introduzione, la memoria collettiva non è una realtà oggettiva, ma una rappresentazione che gli individui o i gruppi producono sul modo in cui credono che le persone ricordino. Cfr. Candau (2002 [1998]).

nostalgico è vissuto pertanto come un sentimento che satura il presente di dettagli reliquari o come un modo per superare l'incommensurabilità con le aspettative giovanili. Non intendo qui negare l'esistenza di effetti psichici che possono essere oggetto di cura, quanto far emergere le configurazioni culturali all'interno delle quali si realizza la relazione tra memoria individuale e immaginario sociale, ossia la circolarità tra psiche e cultura (Coppo 2010) che questa nostalgia sottende. L'attaccamento nostalgico risulta oggetto di scrittura di più discorsi e rappresenta un "luogo di frontiera" (Beneduce 2007) attraverso cui costruire il proprio posizionamento nel presente ed elaborare discorsi su di sé e sugli altri. Non è mia intenzione, inoltre, fornire una rappresentazione dicotomica tra persone che aderiscono in pieno a un modello nostalgico e persone che lo rigettano. Ricordare poco o ricordare troppo sono i due poli di un pendolo all'interno del quale si delineano le nuove inquietudini che i soggetti vivono. Per gran parte dei miei interlocutori, il lavoro della memoria biografica di ricostruire la propria illusione (Bourdieu 1986) prende corpo sia attraverso pratiche di oblio quotidiano con cui dimenticare episodi, nomi, situazioni dolorose, sia tramite occasioni nostalgiche in cui il passato è raffigurato come un'età dell'oro immaginaria. Le persone costruiscono il loro senso del sé appropriandosi ad entrambi i modi di intendere la nostalgia, seppure tra loro escludenti, poiché è proprio questa incoerenza a permettere di abitare un presente fatto di situazioni contraddittorie e posizionamenti alternativi (Moore 1994, 2007). La coerenza interna è data infatti dal soggetto stesso che la stabilisce nella sua mutevolezza, ossia attraverso la sua capacità di variare continuando a sentirsi se stesso. Mi preme allora mostrare l'ambivalenza come cifra più significativa di questa esperienza nostalgica che fa oscillare gli individui tra un'esperienza di solidarietà e una di esclusione, tra un set di risorse e un intrappolamento interiore, tra adesione a un gruppo e un distacco critico.

4.2. LA NOSTALGIA PER UN PASSATO MAI VISSUTO

Con il suo bagaglio di valori, il codice morale del *bedel* non si lega per forza a esperienze di dolore vissute in prima persona, ma è spesso incorporato e rintracciabile anche tra i giovani delle organizzazioni politiche di sinistra e tra molti figli di ex combattenti. Tra questi il sentimento nostalgico costituisce un modello paradigmatico che definisce il profilo emozionale della relazione con un passato mai vissuto (gli anni settanta). L'esaltazione del passato rispetto all'egoismo e alla brutalità del presente rappresenta un

elemento centrale del loro immaginario sociale⁷ (Taylor 2002) e della loro cultura giovanile (cfr. Simonicca 2009). Essa porta i segni tipici di quella che Herzfeld (2003 [1997]) definisce nostalgia strutturale, che si riproduce a ogni successiva generazione e che contemporaneamente crea sentimenti d'intimità e poetiche dell'alterità. Il giovane militante Deniz, ad esempio, mi ha raccontato che avrebbe voluto vivere all'epoca del leader rivoluzionario Mahir Çayan, il cui volto iconico è lo sfondo del suo cellulare, e ha mostrato di conoscere a memoria date, eventi e frizioni tra le diverse organizzazioni del passato. Come molti dei giovani che mi ha presentato nella Casa del popolo che è solito frequentare, Deniz è imbevuto di narrative e immagini che glorificano le lotte politiche del passato in cui i martiri degli anni settanta emergono come figure eroiche e modelli mitici a cui ispirarsi. La forte politicizzazione così come le narrative sul passato glorioso permettono di incorniciare l'esperienza presente e pensarsi nel futuro. Nella narrazione di se stessi che mi hanno offerto, infatti, Deniz e i suoi amici non operano una distinzione netta tra la sfera politica e il resto della propria vita. Attraverso numerose letture e racconti, essi hanno accumulato un cospicuo capitale utilizzato per legittimarsi nelle discussioni politiche con i propri *abi devrimciler* (lett. "fratelli maggiori rivoluzionari", espressione con cui i giovani militanti chiamano gli ex combattenti del settantotto) e per marcare una forte differenza con i propri coetanei. La nostalgia per il passato glorioso permette dunque di tessere relazioni, di fare conversazione e di condividere giudizi morali. La sua capacità di creare significati non risiede solo nella spendibilità interpretativa dei suoi contenuti ma, in quanto retorica di disgusto nei confronti dell'altro politico, consolida il gruppo al suo interno.

Significativo in proposito è anche il racconto di Arin, una ragazza di trent'anni figlia di un ex militante di DEV-YOL, che, dopo aver perso vari impieghi a causa delle proprie idee politiche, oggi lavora in un piccolo partito di sinistra poiché: "Essere socialista determina il lavoro che fai, i luoghi che frequenti e alla fine anche le persone di cui ti circondi". Una sera, dopo esserci recati all'ultimo piano di un vecchio palazzo di Cihangir, sede di un caffè legato al partito dei verdi, mi ha raccontato:

⁷ Riprendendo la definizione di Taylor (2002) con immaginario sociale intendo gli immaginari attraverso cui le persone pensano se stesse, sviluppano aspettative su di sé e sugli altri e sentono il proprio essere nel mondo. Rispetto agli schemi mentali, gli immaginari sociali sono più vicini all'esperienza e rispetto alle pratiche incorporate trovano espressione a livello simbolico in immagini e storie. Come ha osservato Mattalucci (2012), a differenza della nozione classica di immaginario come totalità simbolica, quella tayloriana non comprende soltanto rappresentazioni e memorie ma anche risorse cognitive e senso pratico.

Io ho un senso di appartenenza profonda per quel passato, lo sento radicato dentro di me. Io voglio continuare quelle storie, quelle tradizioni: i Curdi, DEV-YOL, i sogni di Deniz [Gezmiş]. È un percorso che accetti e che impari a percorrere. *Quelle storie sono io*, e non possono morire! *La generazione del settantotto è un processo in divenire e io sono quella generazione*. Quelle storie non sono scollegate dal presente, non sono accadute secoli fa [la giovane si commuove]. Sarei voluta vivere in quel periodo quando *noi* eravamo forti, facevamo grandi manifestazioni e avevamo tanta speranza. Per me la *devrim* [rivoluzione] è come un sogno e sarei voluta vivere ai tempi di Deniz e Mahir [leader rivoluzionari] perché eravamo sul punto di raggiungerla. Un po' come adesso con Gezi Park in cui abbiamo ritrovato la speranza. Io credo che ci fosse la stessa atmosfera all'epoca di Deniz e adesso con Gezi.

In Arin la memoria familiare, che con Muxel (1996) possiamo vedere come il principio organizzatore dell'identità del soggetto, si fonde con la memoria del gruppo politico dei genitori. La memoria generazionale si configura allora come una memoria di fondazione in cui la ragazza si rappresenta come continuatrice, sia in termini politici sia genealogici, di una catena di generazioni successive fino al punto di definirsi lei stessa, seppur appena trentenne, parte della generazione del settantotto. Arin pone inoltre l'accento sulla speranza ritrovata dopo Gezi Park, inserendo le recenti proteste all'interno di una continuità politica, generazionale e familiare. La sua nozione di tempo è costruita attorno alla centralità del *12 eylül* e alla contrapposizione tra il tempo della comunità e della famiglia e il tempo degli "altri". Come scrive Augé (2000 [1998]), il tempo è un insieme non solo storico ma anche sociale e biografico e la sua gestione rappresenta uno dei principali modi attraverso cui le persone organizzano le proprie esistenze. L'orizzonte temporale all'interno del quale si inserisce non è infatti legato al dettaglio anagrafico, all'essere cresciuta negli anni novanta, ed evidenzia come, attraverso specifiche narrative quali quella del *bedel*, il "noi" analizzato nel precedente capitolo abbia un carattere almeno in parte transgenerazionale.

L'elaborazione di un "tempo forte", di cui la nostalgia è il segno, definisce i confini del sé e quelli degli altri. Mostra questo aspetto Oya, una donna di trent'anni che non ha mai partecipato a proteste pubbliche prima di Gezi Park e che, durante l'occupazione del parco, è divenuta curiosa di conoscere le storie delle persone con cui ha condiviso la nuova esperienza, offrendosi di aiutarmi come mediatrice linguistica negli incontri con Arin. Una sera, parlando con Arin e il fidanzato Emrecan, Oya ha tradotto "*kanlı Mayıs*", ossia il Maggio di sangue del 1977, con l'espressione inglese *Bloody Sunday*. Quando le ho fatto notare l'errore, ha riconosciuto di sentire più vicino il massacro irlandese cantato

dagli U2 piuttosto che gli episodi di cui raccontava Arin e che erano avvenuti a pochi isolati da dove ci trovavamo:

Io so cosa è accaduto in questo Paese, ma conosco solo le linee generali mentre Arin conosce i dettagli. Tutte quelle divisioni politiche, per me sono cose noiose, non hanno senso, mentre mi rendo conto che per loro sono importanti. Per me sono solo una storia, per loro sono la vita.

Questo snodo è messo in luce anche dalla relazione tra Yasemin e il fidanzato Ömer, entrambi provenienti da famiglie non coinvolte nel radicalismo degli anni settanta. Ömer nei primi anni universitari si è accostato ai gruppi politici di sinistra, sviluppando in breve tempo il biasimo per la gioventù apolitica e l'evocazione nostalgica per "gli anni in cui la sinistra era forte". Il ragazzo, studente di psicologia, rappresenta la sua famiglia come portatrice di una "falsa memoria", a cui contrappone la "vera memoria" della sinistra e di tanto in tanto, tra il serio e il faceto, accusa anche Yasemin di avere una "falsa coscienza". Yasemin rigetta queste etichette spiegando:

Non è vero che non so cosa è accaduto perché ho letto libri e visto serie tv su quegli anni, e perché in qualche modo la mia famiglia mi ha trasmesso la paura della violenza di Stato. Penso però che quelli di sinistra si perdano nelle loro discussioni sulle migliaia di frazioni del passato. Questi particolari ti sembrano importanti? Quando esco con gli amici del mio ragazzo, spesso mi annoio perché non fanno che parlare di politica, del passato e di tutte quelle divisioni....

La vicinanza o lontananza del passato rispetto al presente, ossia la strutturazione del tempo, si configura dunque come marcatore della differenza tra sé e gli altri e come prospettiva feconda per cogliere le reti di relazioni tra i giovani. Se Oya definisce Arin ed Emrekan come "persone che vivono nel passato", per loro questo è uno spazio immaginativo che abita il presente e marca la differenza con i propri coetanei. Come emergerà anche in seguito, l'assetto sociale si presenta come una rifrazione della relazione con il tempo che, assieme al saper soffrire e alla nostalgia, compone l'intimità culturale (Herzfeld 2003 [1997]) della sinistra politica e delle famiglie di ex combattenti. Le persone sono tuttavia il sito di molteplici posizionamenti che prendono corpo in una varietà di discorsi, di pratiche e di contesti dissonanti e spesso sovrapposti. Come ha scritto Henrietta Moore (2007: 41) "ogni individuo costruisce il senso di sé attraverso molteplici, e spesso conflittuali, posizionamenti più che identificarsi in una singola posizione". In una serata trascorsa insieme sulle rive del Bosforo mangiando *balık ekmek*

(panino con il pesce arrostito), Arin mi ha spiegato che, se da un lato si sentisse più “sicura” nei luoghi frequentati da giovani socialisti, dall’altro spesso li rifuggiva:

A noi giovani di sinistra piace stare sempre negli stessi pub, bar e ristoranti perché sono posti ‘sicuri’, ma le persone di sinistra a volte sono anche tanto noiose e spesso vado altrove per non discutere sempre e solo di politica. Già lavoro in un partito...sono un essere umano anche io! [...]. Oya [la traduttrice] non capisce alcune parole che per me sono comuni... Vedi, uno dei motivi per cui siamo incapaci di connetterci con chi è esterno alla nostra *cenah* [cerchio] è anche per il nostro gergo. Abbiamo un linguaggio di tutti i giorni che è troppo politicizzato.

- Ad esempio hai usato *konjonktür* [congiuntura] che io ho capito perché viene dal francese, ma Oya no.

- Esatto, oppure *süreç* [processo storico]. Sono parole della mia quotidianità, ma se uno incomincia una frase con *süreç* capisci subito che è una persona di sinistra. Anche le nostre parole definiscono chi siamo... Per questo mi piace l’amicizia che ho creato con Oya grazie a te e a Gezi Park. È una cosa molto importante per me.

Arin mostra come parole e conversazioni traccino confini simbolici (Barth 1994 [1969]) e diano corpo alle forme concrete dei mondi quotidiani che i diversi soggetti abitano. Mostra inoltre come le persone ai margini non sono ferme nella loro marginalità né sono rispettose degli spazi che dovrebbero definirle, ma si spostano dentro, fuori, di lato le linee sociali e culturali e le frontiere del politico e della memoria per guardare oltre.

4.3. IL MUSEO DELLA VERGOGNA DEL 12 SETTEMBRE

Il museo della vergogna del 12 settembre, in turco *12 Eylül Utanç Müzesi*, è il nome dell’esposizione itinerante organizzata dalla Federazione dei Rivoluzionari del’78 che ospita fotografie, documenti e oggetti personali dei rivoluzionari scomparsi o assassinati, prestati o donati dalle famiglie. Dalla sua inaugurazione nel 2009, è stato allestito in diverse città seguendo le disponibilità dei rappresentanti della federazione. Questa esposizione fa parte di quella proliferazione di musei, para-musei ed esposizioni amatoriali che, come osserva Padiglione (2008), hanno de-istituzionalizzato la pratica museale e favorito una sua diffusione (se vogliamo una democratizzazione) tale da renderla oggi una degli aspetti chiave della contemporaneità. La parola “museo” è infatti divenuta un *passe-partout*, “un mezzo di comunicazione di massa” secondo la definizione di Clemente (1996), che permette di accedere a culture pubbliche transnazionali e

afferinarsi come soggetti in una società civile al tempo stesso locale e globale (Kaldor *et al.* 2012). La qualifica di museo costituisce dunque un modo per legittimarsi e trarre vantaggio dal capitale simbolico associato a tale etichetta, all'interno di quella "guerra di posizione", secondo la nota espressione gramsciana, con le forme più istituzionalizzate di storia. La pratica di patrimonializzazione del museo mette infatti in atto un'esposizione di se stessi, agendo come dispositivo di immaginazione dal basso e come luogo di oggettivazione del discorso metamemorale per chiedere l'accettazione delle proprie rivendicazioni. Rivendicazioni che sono portate avanti attraverso specifiche politiche delle emozioni che traspaiono sin dal titolo del museo, in cui la vergogna si costituisce come il sentimento prodotto dall'emarginazione sociale, e che gli allestitori vogliano suscitare, in forma speculare nello Stato e in coloro che, scegliendo di non guardare, dimenticano.

4.3.1. Sovvertire la vergogna

Il 12 settembre 2014, giorno dell'inaugurazione dell'esposizione a Istanbul, una piccola folla circondava l'ingresso del centro culturale di Ortaköy, un quartiere storico alle pendici del primo ponte sul Bosforo, divenuto un'attrazione turistica in seguito alla riqualificazione urbana. Tra la folla potevo riconoscere Zeki, Latife, Duygu, Süleyman e altre persone che avevo avuto modo di conoscere nei mesi precedenti. A parlare attraverso un vecchio megafono era Dilek, una minuta signora di circa sessant'anni che ogni sabato mattina su *İstiklal caddesi* partecipa alla protesta silenziosa delle Madri del sabato per ricordare suo fratello. La donna sosteneva che l'oppressione non fosse mai finita poiché "la costituzione è ancora quella varata dalla giunta militare e i sindacati sono separati dalla classe lavoratrice". Il discorso rievocava la mancanza di giustizia e, citando le parole del leader Mahir Çayan, ribadiva l'impegno nella lotta al capitalismo, configurando sin dal discorso di apertura un preciso intreccio tra memoria e politica. Dietro Dilek, un grande poster ritraeva i *Gezi şehitleri*, i "martiri di Gezi Park", ed era affiancato dalla locandina del museo raffigurante la sagoma di un uomo nella postura del *Filistin*, con la testa schiacciata da uno scarpone militare. Tra le due immagini compariva la scritta "Museo della vergogna: guarda alla storia se vuoi capire".

A differenza delle commemorazioni il museo, si rivolge agli "altri", immaginati come "coloro che non sanno" o "non vogliono sapere cosa è accaduto". Mi ha spiegato Zeki, membro della Federazione che organizza l'esposizione:

Quasi nessuno conosce i nostri morti. Prendi Nurettin, alla cui commemorazione siamo andati insieme: lo conoscono la famiglia e qualche membro della sua *örgüt* (organizzazione). Il museo serve a far conoscere le storie di queste persone: noi non le dimentichiamo e non vogliamo farle dimenticare. Fin quando gli assassini non sentiranno *vergogna* per ciò che hanno fatto, noi continueremo la nostra lotta. Le persone uccise o incarcerate non erano malvagie e molti assassini sono invece divenuti parlamentari! Dietro casa mia c'è un liceo intitolato al *12 eylül* e altri sono dedicati a Evren [capo della giunta militare del 1980]. Che mondo è mai questo?

Il museo si prefigge l'obiettivo di sovvertire un paesaggio della memoria ancora legato alle rappresentazioni offerte dalla giunta militare. Se per la comunità ricordante, inoltre, il *12 eylül* costituisce la linea divisoria tra un "tempo prima" e un "tempo dopo", per la maggior parte della popolazione il colpo di stato è un accadimento collocato in un passato remoto e slegato dalla propria memoria biografica e familiare. Il distacco di questi ultimi è interpretato dai soggetti che ruotano attorno al museo come conseguenze della "paura" o del "non conoscere la vera storia" e, mostrando ciò che essi hanno subito, cercano di modificare il disinteresse di cui si sentono vittime. L'intreccio tra indifferenza e mancanza di conoscenza è un'interpretazione condivisa anche da chi, come Gizem – la donna alevita figlia di un militante di DEV-SOL – critica un legame rigido tra rivendicazioni della memoria e posizionamenti politici nel presente. Gizem vive la sua partecipazione politica attraverso la società civile e, parlando del suo progetto di memoria familiare e la sua esperienza a Gezi Park, mi ha raccontato:

Viviamo in una società con una *balık hafızalı* [una memoria di pesce, a breve termine], in cui la gente non sa cosa abbiamo vissuto. Molti pensano ancora che il colpo di stato abbia portato una situazione di pace perché ha toccato solo una piccola parte di persone eppure è una ferita importante per tutta la società... [...]. Io non riesco ad avere fiducia negli altri, perché per anni sono stata additata come la figlia di un terrorista da non frequentare. Sai le cose terribili che mi dicevano i bambini alle spalle? Oggi sono una persona poco socievole... e la mia vita è stata l'opposto di Gezi Park, dove invece le persone si fidavano e si aiutavano l'un l'altro. Io ero lì con i ragazzi di Gezi, anche se non avevo la loro età, e la solidarietà che ho vissuto è stata incredibile. Ma perché quei ragazzi non scendono in piazza anche per il processo ai militari? *Perché loro non sanno!* Non sanno nulla di Sivas, di Maraş e degli eventi di questo Paese, questo perché sono apolitici. Se fossero politici, starebbero al nostro fianco...

Il racconto di Gizem mostra i segni di una violenza che ha penetrato lo spazio domestico, determinando un sentimento di sfiducia come condizione storica radicata, a fronte della quale la conoscenza della "vera storia" costituisce un marcatore della differenza per

sovvertire le etichette stigmatizzanti (Goffman 1969 [1959]) e renderle strumento di distinzione morale.

Obiettivo del museo è dunque il controllo della storia, ossia sovvertire il senso di vergogna e costruirsi non come nemici della nazione ma come coloro che “hanno pagato il prezzo (*bedel*)”. Il tentativo di scrivere la “propria storia” non si contrappone soltanto alla negazione degli eventi da parte della storiografia ufficiale ma anche alle recenti narrative governative che hanno mostrato i conservatori islamici come i gruppi più vessati dall’esercito kemalista. Sebbene gli allestitori sostengano che le istituzioni non hanno concesso un luogo adeguato per un’esposizione permanente, alla dimensione itinerante contribuisce infatti il timore che una sede ufficiale possa indurre il governo a chiedere di tenere in conto anche altri punti di vista. Per i soggetti che ruotano attorno al museo, l’eventualità che i morti evocati possano trovarsi accanto ai “fascisti islamici” risulta inaccettabile ed è vissuta come un abuso e una violazione: come lo scippo della propria storia. Come abbiamo già visto e come vedremo anche nelle pagine seguenti, invece, per Ali, l’ex militante oggi membro del Centro della memoria che si fa portatore di valori legati alle narrative globali del ricordo, è piuttosto arrivato il momento di scrivere un’altra storia e di vedere nei morti causati dalla sinistra altrettante vittime della violenza politica.

4.3.2. Toccare le storie

L’unico elemento ricorrente in un allestimento che varia ogni volta, adattandosi al luogo che lo ospita, è la posizione di rilievo riservata a un grande patibolo, simbolo della martirizzazione di Deniz Gezmiş. Il percorso espositivo che ho visitato a Istanbul si caratterizzava per i grandi ritratti dei martiri celebri che pendevano dal soffitto come figure tutelari e iniziava con la sezione dedicata ai giornalisti assassinati. L’estensione temporale ripercorreva un secolo di storia, dalle fotografie di intellettuali armeni assassinati nel 1915, fino ai volti celebri di Hrant Dink e Uğur Mumcu, giornalista ucciso nel 1993 mentre indagava i legami tra “Stato profondo” e fondamentalismo islamico. Accanto a un lungo elenco di nomi sul quale erano stati dipinti degli schizzi di sangue erano esposti vestiti insanguinati, come la camicia di Abdi İpekçi, giornalista assassinato nel 1979 da due lupi grigi. Nell’angolo successivo erano stati posti oggetti dei leader rivoluzionari, come il maglione di Gezmiş, la radio di Çayan e la macchina da scrivere di Kaypakaya, a cui faceva seguito una distesa di grandi fotografie in bianco e nero raffiguranti decine di volti di militanti assassinati o scomparsi, disposte per file crescenti

che riproducevano un effetto di vastità illimitata. Per terra, una scritta gialla su sfondo rosso recitava: “I nostri morti ci tengono svegli”. Dall’altro lato del salone, sotto la grande scritta “Chi dimentica è complice, chi ricorda è forte” erano affisse le lettere⁸ dei martiri prima della loro esecuzione e fotografie disposte senza un ordine cronologico, dagli anni sessanta fino allo sciopero della fame degli anni novanta.

L’esposizione proseguiva con i disegni delle donne della prigione di Mamak ad Ankara e con la riproduzione di una cella carceraria, dietro le cui sbarre erano collocati dei manichini disposti in posizioni di torture. Il centro del corridoio era occupato da vecchie teche con giornali di partito e riviste clandestine degli anni settanta e da un tavolino con carte dei processi, registri di detenzione ed elenchi delle questure, che il visitatore poteva consultare. Sul pavimento vi erano gli stivali gialli e l’elmetto rosso appartenuti a uno dei minatori morti nell’incidente del Soma⁹ nel maggio 2014. Su di un altro tavolo, alla fine del corridoio, erano invece esibiti i resti della bomba del cosiddetto “incidente Roboski”¹⁰ e una mezza scarpa di gomma bruciata appartenuta a una delle vittime. L’ultima sala prima delle scale era dedicata al massacro di Dersim degli anni trenta alla comunità alevita e ai militanti rifugiatosi all’estero dopo 1980.

Apriva il secondo piano un lungo elenco dei rivoluzionari morti in prigione, seguito dal pantheon della sinistra turca con i volti di leader politici, poeti e intellettuali assieme a Marx, Lenin e Stalin. Nella parete opposta era esposto il giacchetto di un bambino curdo ucciso nel 2004 dall’esercito mentre si recava al mercato, a cui seguiva un percorso circolare dove erano disposti, su trespoli e teche di legno, i vestiti e gli oggetti appartenuti ai militanti morti e prestati dalle famiglie: si susseguivano così giacche, cravatte, camicie, portasigarette, diari, rasoi, orologi, occhiali, tra cui spiccava il paio rotto di Hrant Dink. L’ultima sezione era dedicata alle proteste per Gezi Park, con la proiezione di filmati degli scontri e vecchie canzoni socialiste in sottofondo. Alle pareti erano affisse fotografie dei manifestanti picchiati dalla polizia ma, più grandi di tutti, erano i volti dei

⁸ Le lettere sono simili nello stile e ritraggono i combattenti come individui che affrontano la morte con distacco emotivo. Una recitava: “Cara mamma, non essere triste. Ci siamo sacrificati per la Rivoluzione, per cambiare questo Paese e per combattere il fascismo. Queste impiccagioni non possono nulla contro di noi. Scrivete sulla mia tomba “*devrim şehit*” (martire rivoluzionario). Sto andando verso l’immortalità e questa morte è ben venuta, poiché muoio per ciò in cui credo”.

⁹ Il 13 maggio 2014 si è verificata una grande esplosione nel complesso minerario di Soma nel sud-est della Turchia, nella quale sono rimasti uccisi trecento minatori. L’incidente ha provocato forti proteste contro il governo, accusato di mettere in secondo piano la sicurezza sul lavoro in nome dello sviluppo economico.

¹⁰ La notte del 28 dicembre 2011 l’esercito ha bombardato un gruppo di giovani contrabbandieri, il più grande dei quali aveva vent’anni, intenti ad attraversare il confine con l’Iraq a dorso di mulo, provocando la morte di trentaquattro persone. L’esercito ha parlato di incidente nella guerra contro il PKK e le indagini interne sono state insabbiate. Molte voci della società civile, invece, non reputano l’accadimento un errore.

ragazzi morti nelle proteste, in cui ampio risalto era dato a Berkin Elvan, il tredicenne ucciso mentre si recava a comprare il pane e divenuto simbolo dell'innocenza dei manifestanti. Sotto la sua immagine era stata deposta una cesta contenente delle biglie che Berkin aveva con sé prima di morire e un cartello invitava il visitatore a prenderne una e portarla con sé. Nel museo sono dunque presenti diverse tipologie di martire: i martiri "non combattenti", ossia le vittime civili, che evocando la purezza, ribadiscono la superiorità morale del gruppo; i "martiri emblematici" che rappresentano figure fondatrici; i martiri combattenti anonimi tra cui rientrano la maggior parte dei morti la cui memoria è celebrata nel museo. Sebbene infatti siano presenti foto, liste di nomi e oggetti privati, la forza dell'esposizione non risiede nell'individualizzazione, quanto nella capacità immaginativa di fondare un'unione di gruppo.

La strategia espositiva del museo cerca di dare corpo alle biografie attraverso oggetti banali e celebri, iconici e domestici. Inseriti nel nuovo circuito, essi percorrono una tappa ulteriore della loro "carriera" (Kopytoff 1986), divenendo un ricettacolo di rappresentazioni, memorie e sentimenti. Questi oggetti riscaldano il ricordo e attraverso un transfert emozionale si configurano come uno spazio mediatore tra il mondo dei vivi e quello dei morti (Gourarier 1984). Una delle frasi lasciate nel libro dei commenti recita: "Mi sento così male vedendo i vostri oggetti. Cari compagni io sono diventato vecchio, mentre voi siete morti giovani, ma siete divenuti immortali". Commentando la visita al museo Aylin, la giovane donna che assieme alla sorella ha pubblicato una raccolta di storie orali sulle famiglie di ex combattenti incarcerati, mi ha detto:

Nel museo ti rendi conto che quelle persone non sono solo il viso in un poster o poche righe su un libro. Lì vedi i loro abiti e gli occhiali rotti. Ciò che mi ha toccato di più è stato il giacchetto del ragazzo curdo assassinato qualche anno fa. È solo una giacca, ma vedere i buchi dei proiettili e il sangue.... Capisci quanto sono reali. [...]. Lì c'è la prova di quello che è accaduto.

Mentre la sorella Hülya ha sottolineato il ruolo degli oggetti:

La visita è stata dolorosa, ma mi è piaciuta perché è diversa dalle vecchie commemorazioni e permette di vivere ciò che racconta. Vedendo gli oggetti appartenuti per davvero alle persone, ho sentito una *canlı hafıza* [memoria viva]. Quando ho visto il pacchetto di sigarette che un tizio fumò prima di essere impiccato ho sentito la sua storia dentro di me e questo valeva anche per altri oggetti: ho sentito di toccare, sì, proprio come se stessi *toccando le loro storie*.

L'oggetto del defunto, sia esso un maglione, un quaderno di appunti o una scarpa, svolge *in primis* la funzione del testimone che riafferma l'esistenza della persona e la sua fine tragica rispetto alla negazione degli eventi. Gli oggetti esposti sono infatti rotti, spezzati o bruciati e, con la loro materialità insanguinata, costituiscono il "luogo della prova", divenendo contenitori di un processo di oggettivazione della verità. La funzione di testimonianza è svolta anche dalle liste di nomi, attraverso cui il museo non rappresenta soltanto la richiesta di un riconoscimento generale, ma, con la precisazione sulla singola scomparsa, anche di quello che si è subito in prima persona. Quando ero già tornato in Italia, Füsün mi ha spedito una lunga email con le riflessioni che la nostra visita al museo aveva stimolato. Riporto qui un passo che evoca il tentativo del museo di riaffermare, attraverso un feticismo degli oggetti rotti, biografie negate dallo Stato:

Il sangue essiccato sul giacchetto di Uğur Kaymaz [il bambino curdo ucciso nel 2004] perforato da tredici proiettili, le biglie di Berkin, la scarpa di gomma bruciata a Roboski sono oggetti sacri la cui grandezza inghiotte e simboleggia un mondo in cui il diritto di vivere è negato. Quello che rimane, una mezza scarpa, è la traccia di tutto ciò che è scomparso. [...]. Questi oggetti raccontano la violenza dello Stato e sono storie ignorate dal mondo, perché il mondo vede ma, indifferente, chiude gli occhi.

Gli oggetti del museo sono pertanto materia del quotidiano che condensano la relazione con la storia e testimoniano la frantumazione del senso di appaesamento.

4.3.3 Non è una questione privata

La dimensione itinerante del museo suggerisce di analizzare l'esposizione nel suo farsi: prestare gli oggetti, contribuire all'allestimento e vederli poi inseriti in un racconto pubblico garantisce alle famiglie dei morti la ricomposizione di una memoria dolorosa. Duygu, una donna che nel museo espone l'orologio dello zio e della sua fidanzata, mi ha raccontato:

Collaboro con il museo sin dalla fondazione e ogni volta spero di incontrare qualche amico di mio zio. Molte famiglie hanno vissuto da sole il loro dolore e il museo ci permette di stare in contatto. Ho scritto anche un libro su mio zio e ha la stessa funzione: leggendolo, qualche altra famiglia può ispirarsi e fare lo stesso per i suoi martiri, rivelando persone che sono state dimenticate, perché oggi non è più il tempo di nasconderci. Purtroppo però famiglie e partiti spesso non sono interessati a dare le cose al museo, lo trascurano. Quando il museo è stato

aperto ho notato che non c'erano oggetti di due miei compaesani assassinati, allora ho rintracciato le loro famiglie, chiedendo di dare qualcosa. Una ha rifiutato.

Duygu mostra il processo di allestimento del museo come un modo per cucire relazioni e rompere l'atmosfera di indicibilità che contraddistingue molti nuclei familiari. Alle sue parole, fanno eco quelle di Süleyman, un avvocato per i diritti umani che, da studente universitario è stato incarcerato per sei anni con l'accusa di aver ucciso due poliziotti:

La preparazione del museo, così come le udienze del processo o le Madri del sabato sono tutte occasioni in cui ci incontriamo con Latife, Zeki e gli altri. [...]. Al museo ho portato quasi tutta la mia famiglia e anche i miei figli. Non ho potuto portare i figli di mio fratello Ahmet [morto sotto tortura] perché non vogliono affrontare la verità e non vogliono parlare dell'accaduto.

L'esposizione si presenta dunque come un dispositivo che permette di tessere una rete di relazioni basate su principi di mutuo riconoscimento e reciprocità. Nello spazio del museo, Duygu e Süleyman conoscono persone con storie simili, rompono il senso di marginalità e divengono attori della memoria di cui si sentono eredi. La dimensione viaggiante permette ogni volta di mobilitare il gruppo, configurando l'esposizione come un "*community-based museum*" (Rassol 2006). Al suo interno gli oggetti modellano le memorie familiari, consentendo di rinsaldare le relazioni tra i morti e i vivi. Duygu, ad esempio, aveva tredici anni quando lo zio Emre fu ucciso dall'esercito e ne conserva un ricordo molto vago, poiché la nonna, preoccupata per le sorti degli altri figli, aveva avvolto nel silenzio questa memoria dolorosa. Trent'anni dopo, Duygu ha saputo che una ex militante conservava l'orologio che Emre le aveva dato prima di cadere prigioniero. Dopo un anno di ricerca, la nipote è riuscita a ritrovare la donna, scoprendo suo malgrado che l'orologio in questione non era quello dello zio, ma della sua fidanzata. Dopo altri due anni di ricerca, ha rintracciato quest'ultima che possedeva il vero orologio di Emre. I due oggetti sono oggi esposti assieme per ricordare una vecchia storia d'amore e hanno svolto un ruolo determinante nel riaprire una memoria lungamente taciuta nella famiglia di Duygu:

La mia famiglia non ha mai accettato la morte di mio zio e non ne ha mai parlato, tenendo il discorso sempre chiuso. Siamo rimasti in silenzio fino a quando non ho iniziato la ricerca degli orologi. Non ne avevo parlato per ventisette anni, ma a un certo punto ho capito che era il momento di scoprire chi fosse davvero mio zio.

Gli orologi di Duygu non sono materia inerme ma “oggetti d’affezione” (Clemente, Rossi 1999) che coagulano ricordi e creano saldature generazionali. Muniti di una “vita sociale” propria (Appadurai 1986), essi hanno permesso alla donna non soltanto di incorporare la memoria dello zio, ma di divenirne lei stessa protagonista. Investiti di un processo di densificazione (Weiner 2011 [1994]), essi articolano il rapporto tra diverse generazioni nella riappropriazione dei resti memoriali:

Ogni estate al villaggio tiravamo fuori le cose di zio nascoste in un baule in soffitta e andavamo a trovarlo al cimitero, ma di nascosto e ognuno per conto proprio, per non far piangere mia nonna. Per vivere sopprimevamo, nascondevamo e camuffavamo come se avessimo dimenticato, ma quel periodo sta sempre lì. E’ stato così fino ai due orologi, e a quel punto ho detto in famiglia: ‘Non avete il diritto di fargli questo. Emre ha combattuto anche per voi e non potete fingere che non sia mai esistito. [Duygu si commuove]. Dobbiamo commemorarlo e portare avanti la sua memoria.’ Così ho chiesto di raccontarmi di lui: cosa gli piaceva mangiare, se fischiava mentre tagliava la legna, quali canzoni amava. Grazie alla mia insistenza, tutti hanno cominciato a raccontare e alla fine siamo andati tutti assieme al cimitero.

Il comportamento della nonna mostra il perdurare degli effetti di quelle politiche repressive per cui avere un parente guerrigliero significava essere etichettati come terroristi e che hanno spinto la donna a relegare la memoria del figlio nella soffitta di campagna. Il segreto, il nascondimento, la compartimentazione della memoria dentro un baule modellano il ricordo e rendono paura, sfiducia e silenzio dimensioni del vivere quotidiano. Questi comportamenti sono parte di quella strategia difensiva che, considerando il morto responsabile della propria sorte, cerca di addomesticare il potere destrutturante della violenza, riconducendone le cause ai comportamenti controllabili dal soggetto (Suárez-Orozco 1990). Per Duygu, ricordare è una pratica di resistenza contro un nascondimento che si è fatto modo di vita e ordine culturale (Green 1995), in cui il solo nominare i morti può procurare pericolo. In questa prospettiva, il museo rappresenta un dispositivo che, agendo su coloro che non vogliono ricordare, cerca di cambiare la rappresentazione pubblica degli eventi. Ricomponendo fratture parentali e maneggiando morti spesso insepolti, gli oggetti museali garantiscono infatti ai membri delle famiglie di esprimere creatività nelle relazioni di memoria. L’accostamento degli oggetti dei propri cari a quelli più iconici, come la giacca e la radio dei Deniz Gezmiş e Mahir Çayan, permette loro di riabilitare il “romanzo di famiglia” (Muxel 1996) e di sussumere il dolore privato dentro una cornice di gruppo, dispiegando una triangolazione tra vivi,

oggetti e morti, i cui confini non sono netti. Questi oggetti sono dunque figure “buone da pensare” poiché condensano regole, codificano comportamenti e categorizzano il mondo. Sciogliendo il “non detto” dentro le famiglie e cercando di ottenere visibilità in una sfera pubblica che è attraversata da gerarchie della differenza (Fraser 1990), l’esposizione gioca inoltre sulla frontiera tra pubblico e privato. Essa cerca di configurarsi come uno spazio pubblico e una realtà consensuale in cui “i frammenti di memoria personale possono essere assemblati, ricostruiti e messi in scena con l’assunto tacito della loro validità” (Kirmayer in Beneduce 2010: 130). Esemplificativo è il lungo commento lasciato da una signora di nome Leyla:

Questi oggetti ti fanno toccare la memoria meglio delle parole: quando ho visto la radio di Çayan mi sono ricordata che all’epoca ne avevo una identica da con cui sentivo la voce di Che Guevara. Grazie per avermi dato la possibilità di stare vicino a mio fratello. Oggi vi ho portato la sua giacca e i suoi pantaloni a zampa che ho conservato e pulito ogni due anni. Li porto qui perché non devono restare in famiglia, ma in una memoria più grande. So che mio fratello non sarebbe felice se le sue cose restassero in un armadio invece di stare con quelle degli altri compagni. Un museo è la memoria dell’intera società.

La funzione di contenitore di una sofferenza che costituisce i fondamenti stessi della coesione del gruppo, è ben spiegata da Süleyman, che da anni si batte per il riconoscimento della responsabilità dello Stato nella morte del fratello, il cui corpo fu ritrovato molti anni dopo:

Tutti noi abbiamo subito il 12 eylül e molti non hanno niente perché in quel periodo entravano in casa e per salvarsi la gente ha buttato via tutto. Alcuni non hanno nemmeno una foto! Questa foto [Süleyman mostra una fotografia stropicciata] mi è stata portata da un signore che ha fatto il servizio militare con mio fratello. È stata nascosta per anni e per me è preziosissima perché sul retro ha la sua firma. I loro oggetti sono tutto ciò che ci rimane e noi li conserviamo come la luce dei nostri occhi. [...]. Ho fatto tanta fatica a dare i pantaloni di mio fratello al museo perché non voglio perdere le poche cose che mi restano, ma queste persone appartengono all’intera società. [...]. Se grazie al museo non ne avessimo parlato, non avremo creato una memoria comune e la gente avrebbe tenuto le cose per sé, ma questa non è una questione privata.

Le storie di Süleyman e Duygu mostrano come fazzoletti, giacche e pantaloni non rappresentino solo un supporto mnestico ma anche una strategia relazionale che aumenta la capacità di azione individuale e collettiva, intesa qui come la possibilità di costruire la

propria esistenza e di controllare la propria esperienza. Inseriti nel circuito del museo, questi oggetti veicolano forme di soggettività e regimi di storicità, divenendo i contrassegni di una memoria transgenerazionale. Come vedremo nei paragrafi successivi, essi sono tuttavia portatori anche di “processi di oggettivazione” (Miller 2005), ossia processi che naturalizzano la relazione tra soggetto e oggetto (in questo caso tra soggetto e memoria), disciplinandone il campo di pensabilità. Gli oggetti tracciano infatti anche i limiti di azione poiché i processi di soggettivazione, come scriveva Foucault (1989 [1982]), non si danno che *par partage*, ossia per sfrondamento di altre possibilità, contribuendo così a plasmare individui imbrigliati nelle nicchie storiche della dialettica tra assoggettamento e resistenza.

4.3.4 Fare generazioni

Il museo cerca di ordinare le biografie dei rivoluzionari dentro una cornice di gruppo, opponendosi all’individualizzazione dei destini e alla frammentazione del quadro della memoria descritte in precedenza. Malgrado l’attenzione al biografico, la prosopopea ha le caratteristiche dell’*exemplum* e codifica le persone in modelli che trascendono le peculiarità individuali. Oltre al nome, non si sa quasi nulla dei proprietari degli oggetti e i pochi spunti personali, privi di contraddizioni, contribuiscono a trasformare i singoli morti in moltitudine. La visita con Ozan, un ex compagno di lotta di Latife, illustra bene quest’aspetto. Ozan abita in una città sul Mar Nero, dove ha un’impresa edile, e l’esposizione a Istanbul ha rappresentato l’occasione per ritrovare amici vivi e amici morti. Passeggiando tra gli oggetti esposti, i suoi racconti hanno fatto rivivere le memorie di almeno dieci persone. Dopo aver raccontato a me e alla mia collaboratrice Yasemin la storia di un compagno che si diede fuoco nella prigione di Diyarbakir, ha commentato:

Molti morti di questo museo erano con me ed io sono solo più fortunato di loro. *Potevo essere io al posto loro. Tutti noi potevamo essere loro. Io sono vivo per caso.* Nei tredici di anni di carcere, mi hanno condannato a morte per tre volte ma poi non hanno mai eseguito la sentenza. È per questo che la mia generazione ha il dovere di far vivere la loro memoria.

Attraverso il racconto Ozan rivivifica nel tempo presente il legame di generazione e mostra l’interscambiabilità delle biografie tra vivi e morti: poteva infatti essere sua la camicia appesa di fronte a noi. Questa interscambiabilità dei ruoli rende opaco il confine tra tempo interiore e tempo esteriore (Bloch 1996), rinforzando nel presente il senso del

“noi” e trasformando Ozan da superstite in testimone, ossia in colui che racconta a nome di chi non può farlo. Sancendo una circolarità tra vivi e morti, in cui i primi sentono su di sé il fardello della memoria dei secondi, il museo riafferma dunque l'intreccio tra sé politico e sé interiore e perpetua la continuità generazionale.

L'esposizione si propone, inoltre, come luogo ove ridurre la distanza tra generazioni e ristabilire la verticalità di lignaggio. Essa costituisce un *atelier* di eroi, martiri e antenati, per riprendere il titolo di un testo di Fabre (1998), che trasforma morti anonimi e spesso dimenticati in figure esemplari attorno cui rinsaldare legami di famiglia. Tra i commenti scritti lasciati a fine visita, ad esempio, la trasmissione intergenerazionale è uno dei temi più ricorrenti. Un giovane, rivolgendosi direttamente ai morti, ha scritto: “Sono nato molto tempo dopo di voi e in un'altra epoca, ma nel museo *ho toccato il vostro dolore...* qui dentro *soffro* come fossi un vostro parente, come foste dentro di me”. Un altro visitatore ha commentato: “Sono venuto con mia figlia e i miei nipoti e durante la visita non sono riuscito a trattenere le lacrime: *il dolore che provo è sempre lo stesso ed è ciò che tiene unite le generazioni*”. Sono molti i commenti che descrivono il museo come un agente che fa *sentire dolore*, evidenziando come la condivisione di un sentimento di sofferenza permetta di stabilire intimità e familiarità tra giovani e vecchi e tra il mondo dei vivi e quello dei morti. Anche la reificazione dello Stato costituisce una traccia narrativa per la continuità delle generazioni, come mostrano le parole scritte da una signora di nome İclal: “Tu [riferito allo Stato] sei entrato nella mia casa quando avevo solo diciassette anni e mi hai portato via, ma ora i miei figli sono in piazza a lottare contro di te!”. Qualche pagina dopo, un giovane che si è firmato “un figlio del 12 settembre” ha scritto: “Mia madre non voleva farmi sapere cosa è accaduto a mio zio, ma sono cresciuto col suo ricordo e qui dentro lui rivive. La mia rabbia non si estinguerà mai e in piazza c'è una nuova generazione che continua la speranza, Gezi ci ha ridato la speranza e ha prodotto nuovi *fidan*”.¹¹

Gran parte dei commenti lascia ribadisce l'adesione all'ethos del combattente e a un modello di memoria agonistica sintetizzato nell'incipit cameratesco che apre i libri dei commenti: “più ricordiamo più siamo forti, più dimentichiamo e più siamo deboli”. Il museo condensa l'economia morale del *bedel*, spesso riassunta nello slogan rivendicativo *hesap sormak* (chiedere il conto) che invita a continuare la lotta in nome dei defunti. Ha scritto un uomo di nome Tanıl: “Questo museo rinnova la mia memoria, ma anche il mio

¹¹ *Fidan* (lett. piccolo albero) è l'epiteto riservato ai martiri rivoluzionari degli anni settanta.

dolore. Venite qua e vediamo se è sufficiente il vostro referendum [referendum costituzionale del 2010 cfr. cap. uno e due]. Il dolore continua e la nostra lotta va avanti! Noi non dimentichiamo!”. Il museo insegna dunque a gestire un corpus di memorie, fatto di simbologie, aneddoti, reti di relazione, modi di vedere e di sentire, costituiti nel corso della storia collettiva e abitati nel corso di quella individuale. In quanto area di traffici affettivi e politici, esso rappresenta la patrimonializzazione di un complesso modo di intendere il mondo e di agire nello spazio pubblico.

Sebbene non tutti i giovani che ruotano attorno al museo accettino questa cornice, chi si pone in continuità interseca la memoria politica con quella familiare, assumendo la nostalgia strutturale per un passato mai vissuto. È questo il caso di Esin, una ragazza di ventidue anni il cui zio è un *kayıp* (scomparso) e i cui genitori hanno militato in DEV-SOL. Durante le nostre chiacchierate ha spesso ripetuto che avrebbe preferito vivere la gioventù dei genitori, piuttosto che la propria, circondata da coetanei non interessati alla rivoluzione. Tuttavia, benché nell'esposizione trovi “forza” e “coraggio” poiché sente di agire nel solco dei martiri del passato, il museo è per lei anche un luogo triste, a cui preferirebbe un'atmosfera più allegra come quella vissuta a Gezi Park e che a suo dire è ben raffigurata dai *Gezi şehitleri* (martiri di Gezi Park), ritratti sorridenti “come se stessero andando a una festa” (cfr. cap. sette). Esin ha vissuto il movimento del 2013 in forte continuità con la lotta giovanile dei genitori, ma il prendere parte a forme di protesta del tutto nuove ha rappresentato anche una presa di distanza dall'eredità familiare. Sostenendo di preferire i “nuovi e sorridenti” martiri ai “vecchi”, la ragazza ha tracciato una continuità con quei giovani con cui ha convissuto nel parco e che è solita definire come “apolitici”. Con la loro iconografia sorridente, i nuovi martiri hanno parzialmente interrotto l'austerità emotiva dei giovani militanti ma, al tempo stesso, il loro essere codificati dentro la cornice del martire combattente traccia continuità con le lotte degli anni settanta (cfr. cap. sette). Al contrario, per Özlem, una ragazza di ventitré anni originaria di Izmir e trasferitasi a Istanbul per frequentare l'università, il museo non offre un linguaggio politico né costituisce un modo per agire nella sfera pubblica, ma rappresenta l'occasione per tessere la continuità affettiva con il legame paterno. La giovane collabora infatti con l'esposizione in qualità di guida solo perché è importante per il padre, anch'egli ex combattente di DEV-SOL e, nonostante il suo ruolo, non è stata in grado di fornirmi alcuna informazione precisa sugli oggetti esposti e sui morti evocati.

4.4. “QUESTO MUSEO È DISGUSTOSO!”

Sebbene l'esposizione sia volta a costruire una memoria unificante, come mostra l'omissione delle divisioni tra le diverse organizzazioni rivoluzionarie, non offre una cornice di senso sufficientemente ampia per includere la molteplicità di esperienze vissute dagli ex militanti. Durante la visita insieme, ad esempio, Elif ha mostrato una forte irritazione per l'inserimento di Gezi Park in una continuità di senso con le memorie e le narrative elaborate dai movimenti di sinistra. Di fronte al volto di Berkin Elvan – il ragazzo simbolo delle proteste di Gezi Park – accompagnato da una vecchia canzone rivoluzionaria, ha bruscamente abbandonato l'esposizione commentando: “La sinistra al solito cerca di impossessarsi delle persone e delle loro storie, è sempre la stessa!”. Dopo averla rincorsa, ci siamo riparati dall'improvviso acquazzone che segnava l'arrivo dell'autunno dentro un caffè, dove ha iniziato a raccontare cosa aveva provato durante la visita. Il museo rappresenta tutto ciò in cui non si riconosce più e, ad esempio, interpretava l'accostamento di Stalin ai bambini curdi assassinati dallo Stato come uno sfruttamento della sofferenza altrui: “Sfruttano anche Gezi Park, che non è certo iniziato con Stalin, e ci mettono il cappello sopra, ma loro a Gezi non ci hanno capito niente!”. Si è poi infastidita per l'esposizione delle torture subite, che ha interpretato come una forma di vittimismo, poiché negli anni settanta la sinistra ha fatto della tortura un'esperienza distintiva dell'ideale ascetico:¹²

Nelle organizzazioni rivoluzionarie insegnavano a resistere alla tortura, molti la praticavano contro i fascisti e se cedevi eri definito un traditore. La cultura dell'eroe normalizza la tortura, la considera un'esperienza che devi attraversare se vuoi divenire un vero rivoluzionario. E oggi dicono che hanno ‘opposto il proprio corpo sofferente contro il fascismo’? Quelli si vedono come eroi, ma non mostrano come anche noi usassimo la violenza. Lì dentro non c'è autocritica: non raccontano che ti educavano a resistere in nome del socialismo. E poi fanno credere che fossimo uniti, quando invece le diverse fazioni si facevano la guerra. Un amico durante la prigionia decise di diventare anarchico e per il suo ‘tradimento’ fu accoltellato.

Effettivamente, l'esposizione della tortura non pone una distanza rispetto all'economia morale del combattente, ma, al contrario, ne riaffermava i valori. Il museo presenta infatti una forte ingiunzione memoriale che impone non solo di ricordare quella memoria, ma

¹² Dopo il golpe del 1971 nei movimenti rivoluzionari la capacità di resistere alla tortura è divenuta il metro di giudizio della determinazione dei militanti a portare avanti la lotta di classe sino alle estreme conseguenze.

anche di ricordarla a quel modo, senza possibilità di raccontarla diversamente. Il suo tono prescrittivo non contempla né una memoria ricreativa né l'ipotesi dell'oblio con funzione positiva all'interno dell'economia del ricordo del soggetto. Come recitava uno striscione deposto a terra: "Chi dimentica è complice!".

Molti figli di ex combattenti con i quali ho visitato il museo hanno sottolineato il senso di colpevolezza indotto nel visitatore. Füsün, ad esempio, mi ha raccontato: "I miei parenti sono tutti *eski solcu* ma là dentro mi sentivo come una bambina che non ha fatto i compiti, non conoscevo molti nomi e provavo vergogna per questa mia mancanza, come se mi dicessero: 'E tu cosa hai fatto per evitarlo?'". E dopo una lunga pausa ha concluso: "Perché nel museo ci sono solo camicie insanguinate e oggetti rotti? Nel museo non c'è nessuna allegria, ma la vita non è composta solo di dolore. Lì dentro c'è un linguaggio vecchio e del passato!". Dopo la visita insieme, Füsün ha avuto i crampi allo stomaco per tutto il pomeriggio e, qualche giorno dopo, mi ha chiamato dicendo: "Rincasando mi sentivo in colpa a fare pensieri felici, come se mangiassi cioccolata in una casa a lutto. Ero come inghiottita da una religione del dolore che mi aveva masticato e risputato fuori dalla risata e dalla possibilità di cambiare veramente le cose! Pensa a Gezi Park e capisci cosa intendo". Persino Arin, che si definisce una giovane rivoluzionaria, ha criticato l'esposizione: "Il museo mostra come noi di sinistra facciamo idoli dei nostri morti! Non puoi criticare Mahir Çayan perché è divenuto un idolo, ma fare di qualcuno un eroe o un martire significa adorarlo, usare un linguaggio religioso!". Pur sostenendo di essere parte della generazione del settantotto, Arin si è posta in esplicita discontinuità con i quadri del ricordo ereditati dalla generazione precedente:

Per me una morte non appartiene a nessuno o se vuoi è di tutti. Noi di sinistra abbiamo invece un feticismo delle bandiere, ma per me non c'è niente di peggio che promuovere il proprio partito attraverso la morte di qualcuno, è quasi come farsi pubblicità. [...]. Dink invece è un evento diverso dalle altre commemorazioni perché non ci sono bandiere o simboli politici. Cavolo, non puoi fare propaganda politica a Dink! Il motivo per cui siamo tutti lì è molto più importante dell'organizzazione in cui stai. A me non interessa se chi è morto è di destra, ciò che conta è l'essere umani perché se sei ucciso la politica non conta e per essere contro le uccisioni e la tortura non devi essere di sinistra. Anche i fascisti non è giusto che muoiano perché di fronte alla morte non c'è discriminazione.

Pur definendosi rivoluzionaria, la giovane mostra il suo essere contemporaneamente parte di quelle scale di valori in cui anche la morte di un nazionalista è considerata sbagliata,

ossia di quelle sfere morali globali che spogliano i morti della loro identità politica in favore di categorie più ampie, come quella di esseri umani. Da un lato, dunque, come abbiamo visto nel secondo paragrafo, Arin marca una differenza con i propri coetanei attraverso la nostalgia per un passato mai vissuto, dall'altro lato, condivide con essi i quadri di una cultura giovanile transnazionale ben distinta dai valori rivoluzionari. La giovane ha posto inoltre l'accento sulla forte discontinuità introdotta dalla commemorazione per Hrant Dink, un evento che, a differenza di altre memorie agonistiche, non ricorre al richiamo identitario per marcare confini e appartenenze già da dati, ma rompe il "gioco di definizioni".

Il quadro narrativo del museo non riesce a rendere conto delle esperienze di molti che ancora oggi si definiscono rivoluzionari. Mehmet, il padre di Eylem (cfr. cap. tre), si è ad esempio rifiutato di visitare un museo che a suo dire "non è interessante perché racconta solo cose che già conosco e ho già visto". Egli ricerca una memoria che invece di ribadire un modello del sé integerrimo, possa render conto degli ossimori della vita da lui incontrati nel cucire assieme l'orizzonte delle aspettative giovanili con le durezza del presente. Se il museo cerca di operare una sutura esistenziale, proponendosi come memoria forte e unificata, diviene tuttavia un luogo che non lascia spazio all'incertezza, all'inquietudine e alla fragilità. Cercando di riprodurre la purezza "del mondo delle O", non tiene conto della fatica di abitare "nel mondo delle E" e finisce per assumere il carattere monolitico e monumentale di una memoria ufficiale. Il museo di Zeki, Latife e Duygu è infatti saturo di scritture e mitologie istituzionalizzate e tutto è, tranne che un museo indisciplinato, aperto a ordini improbabili dell'esistente e nuove connessioni (Padiglione 2008). Arin e Füsün, al pari di tanti altri, desiderano uno spazio che possa mettere in mostra ciò che è stato taciuto, reclamano al contempo una memoria che si svincoli da rivendicazioni che imbrigliano l'esperienza dentro politiche essenzialiste.

Con la sua narrativa contemporaneamente eroicizzante e vittimistica, l'esposizione permette di costituirsi come attori della storia ma, al tempo stesso, connota i soggetti non per ciò che hanno fatto ma per ciò che hanno subito. La sinistra turca ha sviluppato infatti narrative caratterizzate da una eroicità passiva in cui gli eventi non sono il risultato delle azioni, ma sono accadimenti subiti. È con questa motivazione che Mustafa, l'ex militante oggi professore universitario che abbiamo incontrato nel secondo capitolo, non ha voluto accompagnarci al museo:

Tutte le generazioni hanno il loro lutto collettivo: Atatürk è morto giovane ed è stato il lutto della generazione di mia madre. Poi c'è la generazione con il lutto per il colpo di stato del 1971 e l'uccisione di Deniz Gezmiş e poi la mia con il *12 eylül*. Siamo sempre in lutto! La gente ricorda sempre e solo che cosa ha subito e quanto ha sofferto, perché in Turchia siamo abituati a dire che 'sì, abbiamo perso, ma con onore!'. Ma possibile che non possiamo ricordare anche cosa siamo capaci di fare? Gezi Park è stato così creativo che vorrei ricordare quello che abbiamo fatto e non cosa abbiamo sofferto. Basta! Anche i giovani dei partiti di sinistra e delle case del popolo ricordano soltanto ciò che hanno subito. Lorenzo, la mia generazione sa fare solo due cose: o trasforma in epica ciò che abbiamo vissuto, ma sono storie di eroismo che non hanno più senso per me, oppure getta via tutto e esalta il neoliberalismo. Io non sono nessuno dei due, non ho rimpianti ma non voglio una storia fatta di eroi. Proprio per questo non sono interessato al museo e voglio scrivere le mie memorie.

Le parole di Mustafa hanno la capacità di condensare molteplici aspetti. In primo luogo, evidenziano una trasmissione delle pratiche del ricordo che le nuove generazioni hanno appreso nelle case del popolo, nei partiti, nel museo e che mostrano l'attualità della cornice mnemonica del martire, utilizzata anche per le recenti proteste del 2013. Egli ha sottolineato però l'inadeguatezza di tale cornice per un'esperienza, quella di Gezi Park, che ha rotto forme consolidate di essere-nel-mondo. Con un discorso che potremmo riassumere in "viva l'ironia e abbasso l'epica", inoltre, Mustafa ha espresso il desiderio di divenire attore della storia non limitandosi a mostrare ciò che ha subito. Infine, il bisogno di scrivere le proprie memorie si lega al suo non sentirsi rappresentato dalle cornici della memoria a disposizione. Con la sua critica sottolinea la presenza di nascenti forme di soggettività sempre meno definite dall'esterno e dalla relazione contrastiva con lo Stato, ossia soggetti definiti non per ciò che essi hanno subito ma per ciò che hanno fatto.

Contrariamente alle richieste di Mustafa, l'esposizione mostra il sangue, la violenza, la tortura, adottando una "tattica museale" (Karp, Kratz et. al. 2006) che può intendersi nei termini di un realismo mimetico in cui l'"esibire" (in turco *teşhir etmek*) equivale a rivelare e comprovare. Questa estetizzazione della violenza costituisce un codice narrativo apprezzato da molti visitatori: "Questo museo è *bello* perché rivela la verità nella sua forma più nuda e più vera alle nuove generazioni che non conoscono la storia, complimenti!", ho letto nel libro dei commenti. La crudezza espositiva non offre una digestione creativa del vissuto doloroso ma, costruendosi attraverso lo stesso linguaggio che pretende di combattere, produce "immagini culturali" (Iniesta 1994) che riflettono gli organizzatori come portatori essi stessi di quella violenza. Il presidente della federazione, ad esempio, mi ha spiegato: "Noi vogliamo colpire il visitatore, vogliamo ferirlo,

provocargli uno shock così che anche gli altri possano sentire e capire ciò che abbiamo sofferto noi”. La centralità del connubio violenza-sofferenza-memoria sottende una precisa gerarchia di valori in cui, per parafrasare le parole del presidente, non è rimasto spazio per le foto dei momenti felici. Il museo ha dunque una sua specifica tonalità emotiva che riproduce il “saper soffrire” della sinistra e, poiché è visitato quasi esclusivamente da chi condivide quei valori, la narrativa che propone è una rappresentazione che essi offrono in prima istanza a se stessi. L’allestimento è considerato “bello” perché rivela la sofferenza, mentre la musealizzazione da parte del governo della prigione di Ulucanlar¹³ a Ankara è definita “brutta” perché “li hanno cancellato il sangue dalle pareti”. Il rapporto tra esposizione della violenza e costruzione della propria verità porta dunque a un preciso intreccio tra ordine etico e gradimento estetico, che rende la verità anche una questione di gusto (Bourdieu 2001 [1979]).

Coloro che non condividono lo stile del museo non occupano una posizione precisa, ma si riconoscono in una comune critica estetica, definendo l’esposizione come “disgustosa”, “primitiva”, “patetica”, “vampiresca”. Un passo significativo della email che Füsün mi ha scritto sulla nostra visita al museo, recita:

Il museo cerca di superare il dolore facendo sentire male gli altri, ma ciò che rimane è solo la lingua della violenza, la lingua dello Stato, perché esibire cose terribili moltiplica il dolore. Io sono uscita stanca e con un senso di colpevolezza, come se avessi ucciso io quelle persone. È possibile che far sanguinare le nostre ferite sia l’unico modo che abbiamo per ricordare? Questo museo è un quadro del successo del *cellat* [il boia ottomano]. [...]. Anche mio padre mi faceva spesso sentire in colpa per essere felice in un mondo triste. Ma non mi piace la gerarchia del dolore poiché la vita è anche fonte di piacere: ci sono i fiori, la primavera e il ridere assieme. Io non voglio portare sempre con me le pietre nel cuore ma non riesco neppure a liberarmene...

La ragazza ha concluso la email sostenendo che la sua generazione dovrebbe reagire al linguaggio della precedente: “Non so come, ma abbiamo bisogno di una narrativa diversa da quella ereditata. Ragionando con te, ho capito che nel museo sei come intrappolato dentro quel linguaggio. Ecco, nel mio libro (cfr. cap. sette) ho cercato di uscire dal binario tra ricordare o dimenticare”. È tuttavia opportuno sottolineare che Füsün è una ragazza che svolge un dottorato in letteratura, così come buona parte degli altri critici del museo sono persone dall’alto capitale culturale, spesso anche dall’alto capitale economico, che

¹³ Come già scritto, la prigione è nota per la morte nel 1996 di trenta combattenti di DEV-SOL durante le proteste contro le condizioni estreme di detenzione.

hanno potuto operare un processo autoriflessivo e che hanno a disposizione un orizzonte delle opportunità che resta sostanzialmente precluso a chi organizza il museo. La distanza di gusto che porta alcuni a definire “brutta” la musealizzazione di una prigione perché hanno lavato il sangue dalle pareti e altri a giudicare “orrendo” il museo itinerante in cui gli schizzi di sangue sono dipinti per decorare i pannelli espositivi (cfr. appendice fotografica), può essere incardinata in una dialettica alto-basso e, in particolare, nella partecipazione a un sistema globale di cultura pubblica e nell’adesione a un idioma strettamente locale. L’intreccio tra gusto estetico e codici della memoria riflette la distribuzione delle differenze culturali nello spazio sociale e prende forma sulla base del livello di istruzione, del background familiare, dei luoghi e delle persone che si frequentano, della partecipazione ai flussi globali di immagini e significati, delle nicchie sociali e delle classificazioni del mondo incorporate e al tempo stesso riflesse e ostentate (cfr. Vereni 2008). In proposito Meltem, una giovane donna di origine alevita che ha realizzato un documentario sui “figli del 12 eylül”, ha commentato: “La generazione dei miei genitori non ha i mezzi per tirarsi fuori da tutto questo e riesce a mostrare cosa ha vissuto solo con quel *brutto* linguaggio che vedi lì esposto nel museo”.

La pluralità di voci e posizioni che ho cercato di restituire mette, dunque, in luce come il museo sia percepito come uno spazio espulsivo rispetto all’eterogeneità delle esperienze vissute e come il nodo da sciogliere non riguardi il ricordare o il dimenticare, quanto piuttosto il come ricordare.

4.5. LO STESSO DOLORE PER TRENTATRE ANNI

Se per memoria traumatica intendiamo il ricordo che non è possibile inserire in un orizzonte culturale di elaborazione, il museo può essere inteso come una cornice che addomestica esperienze altrimenti intollerabili. Includendo gli individui in una mitologia, l’esposizione si offre come paesaggio narrativo che cura il senso della storia, ricompone i pezzi di biografie in frantumi e, parafrasando De Martino (1962), trasforma il dolore in valore.

Ponendo l’accento sulle ragioni storiche e politiche del dolore, la sua messa in memoria può essere considerata in opposizione non soltanto alla storia ufficiale, ma anche alla destorificazione operata dai modelli universalistici di cura che riducono la sofferenza a un principio psichico. Come ricordano Fassin (2009 [2007]) e Beneduce (2010), la

medicalizzazione della sofferenza opera una riduzione dei conflitti sociali a eventi psicopatologici individualizzati, oscurandone le matrici politiche e producendo, al contempo, vittime generiche espulse dalla storia. Proponendo un linguaggio alternativo a quello del disagio psichico e rigettando l'etichetta di vittime, dunque, i soggetti che ruotano attorno al museo offrono profili morali del dolore in cui la sofferenza non può ridursi a un affare privato, non può risolversi con un lavoro incentrato esclusivamente sul sé e, soprattutto, non può essere separata dalle sue determinanti politiche. Enfatizzando l'eziologia politica della sofferenza, l'esposizione cerca dunque di riaffermare la centralità del colpo di Stato nella comprensione del presente, rispetto a una società che ha collocato quel passato in un tempo remoto disconnesso dall'oggi.

Il forte inquadramento politico del dolore rappresenta anche una forma di resistenza alla depoliticizzazione cui è andata incontro la Turchia dopo il 1980, dovuta in parte alle politiche dello Stato, in parte ai cambiamenti che contraddistinguono una gioventù inserita nello *youthscape* globale (cfr. cap. due). Il suo contrario, la depoliticizzazione del dolore, significa tradire il senso per cui le persone ricordate nel museo sono morte.

Fornendo un'interpretazione in cui non è possibile "chiudere la storia", inoltre, l'esposizione agisce come dispositivo che rivivifica costantemente l'evento doloroso. Duygu, ad esempio, la descrive come un lacrimatoio del pianto collettivo: "Nel museo non piango solo per mio zio, ma per tutte le persone uccise, mi commuovo quando le famiglie vengono in visita, poiché raccontano molte storie... *Io piango ogni volta che il museo apre*". Questa perpetuazione del lutto non è legata solamente alla continuità repressiva e alla mancanza di giustizia, ma è prodotta anche dalla cornice in cui è inserita e costituisce una configurazione emozionale non vissuta dai soggetti in termini passivi. L'esposizione è pensata infatti come una collezione in fieri che raccoglie ininterrottamente nuove prove e nuovi eventi. Quando l'ho visitata, era stata da poco allestita la sezione dedicata a Gezi Park e, mentre scrivo avrà probabilmente raccolto materiale sugli attentati suicidi occorsi negli ultimi due anni (cfr. cap. sette). Attraverso l'inserimento di nuovi morti il museo continua a far sanguinare la ferita, riattivando il dolore e trasformando quest'ultimo in forza per la mobilitazione collettiva, in un dialogo politicamente e storicamente strutturato e mimetico con lo Stato e il suo volto violento.

Lo storico Hamit Bozarslan (2002), nella sua analisi di come le organizzazioni politiche della sinistra curda e turca si strutturano attorno alla morte e alla sofferenza, definisce le figure martirologiche come risposte "adesive" che impediscono il lavoro del lutto. Questa lettura, seppure in maniera implicita, ricorre all'idea freudiana (1976 [1917]) di lutto

cronico e di memoria melanconica, la cui adozione porterebbe a intendere il museo come un lavoro di anti-lutto che, invece di risimbolizzare l'esperienza, riempie il vuoto della perdita con una ripetizione che ritraumatizza i soggetti.¹⁴ Non è mia intenzione negare l'efficacia terapeutica di questo consolidato apparato teorico ma, come ricorda Piero Coppo (2003), sottolineare piuttosto come dietro il razionalismo scientifico si celi spesso un etnocentrismo che stabilisce il modo corretto di relazionarsi con il passato invece di cogliere "altri modi di essere nella storia" (Bloch 1996). Patologizzare buona parte dei protagonisti di questa etnografia, significherebbe non assumere una sensibilità metodologica in grado di cogliere la capacità trasformativa delle forme di memoria di cui il museo è espressione. Nonostante i posizionamenti critici analizzati nel paragrafo precedente, infatti, per chi aderisce ai valori del museo, quest'ultimo è portatore di un simbolismo mitico-rituale che ordina la realtà, dà un senso al flusso indistinto degli eventi, opera categorizzazioni logiche, affronta le anomalie classificatorie. I martiri dell'esposizione sono cornici mnestiche con una progettualità per l'avvenire e dotano i soggetti di agentività politica, consentendo loro di pensarsi nel futuro. Per le persone che danno vita al museo itinerante, il morto è considerato parte integrante della comunità e obbliga i vivi a una precisa condotta morale: come recitava uno striscione appeso alla parete "i nostri morti ci tengono svegli". Il museo non si offre dunque come un luogo di riposo della memoria, ma rinnovando il dolore, riconnette i soggetti con una lunga storia di lotta e stabilisce una relazione con i morti assai diversa dal modello di superamento del lutto. Eloquentemente è la frase che, una sera nel suo studio di avvocato, mi ha detto Süleyman:

Noi da trentatré anni viviamo con il dolore dentro casa. I figli del mio adorato fratello ancora rifiutano di affrontare la sua morte e non vengono al museo, né parlano molto di lui. Sono molto sensibili e non vogliono ricordare, in una sorta di fuga. Nel museo invece con gli amici riviviamo tutti assieme gli stessi sentimenti. *Io rivivo la tortura che ho subito e la rivivo perché questo è il modo per non far dimenticare.* È doloroso, ma dobbiamo farlo. [...]. Vedi mio giovane amico, *io provo lo stesso dolore da trentatré anni, è un dolore che non finisce mai.*

L'idea di un dolore che si rinnova da trentatré anni è entrata in risonanza con il grave lutto che ho affrontato durante la ricerca di campo. Poiché la processualità della conoscenza antropologica ha una forte componente riflessiva in l'esperienza dell'altro è

¹⁴ Secondo de Certeau (2006 [1987]) la psicoanalisi, esempio paradigmatico della narrazione curativa, può essere pensata come una specifica concezione del tempo e come una teoria della verità. In questo modello, il racconto ripetuto è ciò che permette alla memoria dolorosa di staccarsi dall'evento e dalle emozioni che ricorda. Raggiunto questo stadio si può finalmente trovare un luogo di "riposo" per quella memoria.

sempre mediata dal proprio sé storico, culturale e biografico, il mio dolore è stato un filtro che mi ha permesso di decostruire la naturalità del lutto di Süleyman e vedere nella sua lunga durata un tempo sociale elaborato in accordo al contesto. Sul campo, tuttavia, l'intrigo etnografico non era così chiaro come poi è divenuto con la scrittura, e aspetti biografici e interrogativi scientifici si confondevano tra me, che cercavo di chiudere le mie ferite, e i "nativi" che continuavano a "far sanguinare" le proprie. È pertanto anche sullo scarto tra il "mio" modo di affrontare la morte e il loro, che ho costruito il senso del dolore reiterato di Süleyman.

Sentimenti ed emozioni non sono una conseguenza naturale ma seguono, come ha osservato Obeyesekere (1990), logiche simboliche che orientano il valore sociale e l'effetto psichico di un evento, dando forma alla sua esperienza. Come mostra Schepers-Hughes (2004) sulla scia di Lutz (1986) e Abu Loghod (1986), infatti, non solo l'addomesticamento della perdita a livello sociale, il lutto pubblico, ma anche le emozioni più intime e private hanno una matrice culturale.¹⁵ Come scrive Beneduce (2010: 152), "i meccanismi di mantenimento dei confini del gruppo e di difesa della loro integrità si riflettono sempre direttamente sui processi psichici del singolo individuo, sulla percezione del proprio sentimento di appartenenza". La costante riattivazione del dolore che Süleyman vive da trentatré anni può allora essere intesa sia come una connessione sentimentale con il passato (non naturale ma, appunto, socialmente dettata) sia come una spinta all'azione.

Le persone che ruotano attorno al museo svolgono pertanto un ruolo autoriale nella produzione del loro dolore quotidiano. Esso può intendersi come uno schema orientativo e una forma di conoscenza pratica, attraverso cui elaborare il *loro modo di essere dentro la storia*. Continuando a far sanguinare la ferita, Süleyman reitera in modo più o meno intenzionale¹⁶ i valori di resistenza e si apre (ma si preclude anche) spazi specifici di azione. È opportuno ribadire che quando tratteggio la riattivazione del dolore da parte di soggetti individuali e collettivi nei termini di strategie per l'azione, non sto operando una lettura in termini strumentali, ossia una riduzione delle emozioni ad arma politica. Questa

¹⁵ Criticando la consolidata teoria psicologica che vede nella mancanza di lacrime delle madri brasiliane per la morte dei figli una negazione del dolore, Schepers-Hughes (2004) ha mostrato la dimensione di addomesticamento culturale del cordoglio tanto sul piano pubblico quanto su quello intimo del soggetto.

¹⁶ L'intenzionalità è un concetto complesso non riducibile a uno scopo coscientemente espresso. Come scrive Ortner (2006) è rintracciabile in un ampio ventaglio di stati, tanto cognitivi quanto emozionali, a vario livello coscienti e diretti da e per un qualche fine. Una matrice d'intenzionalità può essere rinvenuta sia in azioni con una pianificazione cosciente sia in quelle emozioni, desideri e pratiche che, così sepolte nel soggetto da risultare quasi inconsapevoli, sono comunque dirette verso uno scopo.

rappresentazione presupporrebbe, di nuovo, la cultura come una facciata esterna di una volontà di potere che si accorda a un sé pienamente razionale e cosciente e totalmente distinto dalla sua parte emotiva. Sottolineare la dimensione costruita di un dolore che si riproduce per trentatré anni non significa operare uno scarto tra un vero e un falso sentire, ma vedere nelle emozioni dei “pensieri incorporati” (Rosaldo 1984), zone di confine tra soggetto e società che sciolgono la contrapposizione tra sentimenti interni e manifestazione esteriori.¹⁷ Il museo traccia infatti un sottotesto culturale su come sentirsi e stabilisce un preciso connubio tra sé intimo e privato, sé collettivo e politico.

Tuttavia, a un’interpretazione del museo come espressione di un’incapacità di fare il lutto ricorrono molti intervistati di entrambe le generazioni per collocare se stessi nel gioco di posizionamenti reciproci. Emel, la ex militante oggi avvocato per i diritti umani, ad esempio, definisce la memoria del museo un ricordo ossessionato da un passato che non passa: “Qui c’è solo una santificazione, ma puoi vivere pensando sempre al *12 eylül*? Io non penso ogni giorno al mio torturatore. Quelli sono bloccati in ciò che hanno vissuto senza aprire una vera discussione. Il martire blocca il lutto e ti sembra una cosa salutare?”. Anche Füsün ha visto nella reiterazione della sofferenza un tempo “troppo lungo”:

Mio padre apprezzerrebbe questo museo perché lui era bloccato nella melanconia del sogno fallito e non riusciva a fare il lutto del suo ideale politico. Hai mai letto il saggio di Freud su lutto e malinconia? Bene, quello era mio padre! [...]. Con il lutto espelli il dolore mentre con la melanconia lo incameri dentro di te. Tutti quelli di sinistra hanno il processo del lutto bloccato.

Allo stesso modo, Ali, il membro del Centro della memoria, ha apprezzato la scelta di mostrare in quelle lettere, ma ne ha criticato la mancata contestualizzazione. L’assenza di una seppur minima cornice esplicativa è il segno della distanza temporale tra Ali, che

¹⁷ La dicotomia tra sentimenti pubblici ed emozioni private è stata per lungo tempo veicolata proprio dalla comunità antropologica che si è concentrata sui sentimenti contenuti in riti pubblici, formali e stilizzati, lasciando lo studio degli stati d’animo interiori alle scienze psicologiche. Se ai primi era riconosciuta una dimensione culturale, i secondi erano intesi come vissuti privati e naturali, riducendo in tal modo l’elemento culturale a una patina di più autentiche e universali emozioni soggettive. Tuttavia, come già aveva osservato Geertz (1988 [1973]: 132) “non solo le idee, ma anche le emozioni dell’uomo sono manufatti culturali”. Dalla fine degli anni ottanta, il filone di studi etichettato da Catherine Lutz come “antropologia delle emozioni”, ha progressivamente denaturalizzato anche i sentimenti più intimi, vedendo nelle emozioni dei “pensieri incorporati” (Rosaldo M. 1984) e delle costruzioni storiche (Abu Loghod, Lutz 1990, Lutz 1988) che, non soltanto devono essere comprese in relazione alla cultura che le ha prodotte, ma che, a loro volta, “fanno” quella cultura. È all’interno di questa circolarità che Abu Loghod (1986) definisce le emozioni come discorsi e strategie a cui gli individui attingono per esprimere se stessi, avanzare rivendicazioni e suscitare certi tipi di comportamento. Per una ricostruzione dettagliata del quadro storico e teorico del discorso antropologico sulle emozioni cfr. Pussetti (2005).

vede nelle lettere un oggetto pronto per essere storicizzato, e Zeki e Latife che le intendono come un richiamo attuale. Le letture nosografiche, possono allora essere intese come una critica che è prima di tutto politica e che marca una distanza tra differenti gerarchie morali, modelli estetici e concezioni del tempo.

4.6. UNA DIVERSA CONCEZIONE DEL TEMPO

Il museo non inizia e non si conclude con il periodo del colpo di stato (1980-1983) ma si estende verso il passato e verso il presente. L'andare a ritroso, sino a includere i massacri dei primi del novecento come quello di Dersim nel 1938 alla comunità curdo-alevita (cfr. cap. uno), ha l'obiettivo di ricordare che la Repubblica stessa è fondata sulla violenza di Stato e stabilisce una solidarietà con altre memorie subalterne. L'estensione nel presente ricorda invece come la repressione non vada collocata nel passato poiché, per richiamare le parole di Zeki, "viviamo ancora in una realtà pianificata dal *12 eylül*".

La dilatazione temporale che accosta oggetti e fotografie ignorando una rigorosa datazione storiografica è volta a sottolineare il "continuum della violenza" (Bourgois, Scheper-Hughes 2003) e si configura come un tempo morale che denuncia una falsa chiusura degli eventi. Quando, ad esempio, ho descritto a Duygu i musei sudamericani della memoria della dittatura, la donna ha commentato: "Secondo me non è possibile qui da noi un museo come quelli di cui mi parli, perché qui il sistema è ancora in vigore e il fascismo continua!". Duygu ha sottolineato come, seppure in uno stato di democrazia formale, sentisse di vivere in una "cultura sotto assedio" (Robben, Suárez-Orozco 2000) a fronte della quale il museo si configura come un luogo di battaglia. Anche Füsün, che pure è assai critica verso l'esposizione, ne condivide il peculiare assetto temporale: "Sono d'accordo con questo museo perché le cose non sono mai finite e l'unico modo è fare un museo che non finisce mai!". Come ricorda Francois Lyotard (1981 [1979]), sono proprio le ricostruzioni storiche evenemenziali, a compiere violenza alle storie di violenza, poiché ricercano una cronologia positivista che tende a circoscrivere gli eventi nel tempo in cui essi si sono svolti e non in quello in cui esercitano il loro peso, continuando ad abitare gesti e rappresentazioni. Si tratta di approcci storici che corteggiano l'oblio poiché postulano una chiusura degli eventi che risulta falsa per l'esperienza dei soggetti. Come ha scritto Halbwachs (1987 [1950]), infatti, la storia gioca un ruolo subalterno nella

costituzione del memorabile, perché “non è sulla storia studiata, ma sulla storia vissuta che si regge la nostra memoria”.

Non soltanto il colpo di stato non è collocato nel passato, ma diverse memorie vernacolari distanti cronologicamente sono vissute come contemporanee poiché presentano dinamiche repressive simili. Ciò che tiene uniti i martiri rivoluzionari, il massacro di Dersim, l'incidente aereo di Roboski, l'assassinio Dink è infatti il mancato riconoscimento pubblico e la convinzione del coinvolgimento diretto o indiretto di apparati dello Stato. Mi ha detto Aylin: “È giusto che il museo esponga tanti eventi perché sono *tutti eventi del presente che hanno la stessa atmosfera politica!* Le stesse cose si ripetono in modi simili, la gente viene uccisa, i colpevoli non si trovano mai, ma noi sappiamo chi sono... e questo vale per tutti: Turchi, Curdi, Armeni...”. Ancora più eloquente è il commento della sua amica Aybil che, sebbene non provenga da una famiglia di rivoluzionari, fa parte del gruppo *12 Eylül Çocukları* (i figli del 12 settembre) fondato da Aylin e sua sorella Hülya mentre ero sul campo (cfr. cap. sette). Aybil nel museo espone la macchina da scrivere del padre, un membro del CHP assassinato negli anni settanta da un gruppo di islamici-conservatori, quando lei aveva solo pochi mesi:

Noi conosciamo i nomi dei perpetratori di mio padre fuggiti all'estero. Qualcuno mi ha chiesto cosa farei se li avessi davanti e io non ho risposto ‘nulla’, perché non li odio. Uno è ritornato in Turchia e ha detto che oggi lo rifarebbe poiché lo voleva Dio. Ma per me loro non sono esseri umani e il mio problema non è con loro perché furono solo usati. Il mio problema è con lo Stato. Questo non vuol dire che loro non siano colpevoli, ma erano ragazzi di vent'anni. Ripeto: il mio problema è con lo Stato e con il segreto di Stato.

Aybil fa parte della Piattaforma per la Memoria Sociale (*Toplumsal Bellek Platformu*), un'associazione di vent'otto famiglie, accomunate dall'omicidio di un familiare in cui lo Stato è ritenuto responsabile o quantomeno connivente nella mancata ricerca dei responsabili.¹⁸ L'associazione tesse una rete di solidarietà che cerca di superare le divisioni politiche tra i suoi membri, strutturandosi attorno a un'immagine dello Stato reificata. Al pari della temporalità del museo, queste famiglie sono tenute assieme non dai singoli eventi, distanti per tempi, cause e luoghi, ma dal senso attribuito loro. I loro morti sono distribuiti lungo l'arco di un intero secolo, da un intellettuale ucciso nei primi del

¹⁸ Se il museo lavora con morti anonimi, la Piattaforma per la Memoria Sociale, sorta nel 2009, tesse una rete tra famigliari di defunti celebri. Sono entrato in contatto con l'associazione attraverso il network solidaristico delle diverse memorie vernacolari, lavorando sugli incontri, sul sito internet e sulle biografie di alcuni membri dell'associazione.

novecento a Hrant Dink assassinato nel 2007, dagli aleviti morti a Sivas per mano dei sunniti conservatori ai morti degli attentati del PKK. L'associazione cerca di costruire una comunità di destino strutturandosi attorno alla brutalità dello Stato e, attraverso la valorizzazione della memoria individuale, opera una riscrittura della storia nazionale. Le biografie dei suoi membri sono caratterizzate da un forte senso di intimità al punto che Aylin vi si riferiva sempre come "la mia famiglia". Ha proseguito Aylin:

Quando abbiamo fondato la piattaforma, abbiamo visto quanto le nostre storie fossero simili: il modo di nascondere le prove è identico nel caso di mio padre, di Dink o degli altri. Per Dink dicono che la telecamera di sicurezza quel giorno fosse rotta, all'epoca di mio padre non c'erano testimoni. E poi la polizia non arriva mai in tempo, così che l'assassino può scappare e i casi giudiziari sono lentissimi. Il sistema è sempre lo stesso. Vedi, in Turchia il governo non è importante, è lo Stato che conta. [...]. Con questa nuova famiglia [la piattaforma] mi sento più forte e posso dire che la mia storia non è la più importante. Sento la responsabilità anche per le storie degli altri, poiché papà era solo un anello di una lunga catena. [...]. Io sono al fianco del museo così come del gruppo dei figli fondato da Aylin e sua sorella Hülya e delle famiglie dei morti di Gezi Park perché non dobbiamo sentirci soli e dobbiamo supportarci l'un l'altro.

Sia l'associazione di famiglie di cui fa parte Aylin sia il museo tracciano dunque una solidarietà attraverso la reificazione di un volto dello Stato che appare evidente seppure ufficialmente negato, ossia il *Derin Devlet* (lo Stato profondo).

Commentando la pluralità di storie offerte dal museo, Duygu mi ha spiegato:

La storia ufficiale non rispecchia la verità e per generazioni ci hanno trasmesso informazioni false. Per costruire uno Stato con una sola lingua e razza hanno fatto una marea di massacri e sono stati tutti nascosti: Dersim, il genocidio armeno, la vicenda curda e altre precedenti. La storia ufficiale ti dice solo "c'è stata una rivolta e noi la abbiamo soppressa". Capisci? Ecco perché nel museo ci sono tutte queste memorie e tutti questi eventi. I colpevoli non sono mai rivelati ma tutti noi sappiamo che dietro c'è sempre lo Stato.

Contrapponendosi alle politiche di omogeneizzazione nazionale che contraddistinguono la Repubblica sin dagli albori, il museo, pur nella continuità di codici estetici ed etici, segna una discontinuità con l'eredità kemalista che, come visto nel capitolo precedente attraverso le parole di Mustafa, contraddistingue molti gruppi della sinistra turca. Ad esempio, i rinati TKP e IP, il partito comunista e quello dei lavoratori, osteggiano le politiche di riconoscimento del genocidio armeno, intendendole come filo-americane,

come un attacco all'unità nazionale e come una distrazione rispetto all'obiettivo primario della lotta di classe. La scelta di una narrazione che non si riduce al triennio di governo militare ma che coincide con la nascita della Repubblica è un punto di congiunzione anche con chi, come Elif, manifesta posizione generalmente critiche verso l'esposizione:

È giusto che questo museo incominci con gli Armeni perché la sinistra spesso non ricorda il genocidio. Ci sono infatti gruppi rivoluzionari che negano l'idea del genocidio perché ancora non hanno fatto i conti con il kemalismo. Sono i gruppi fuori dalla sinistra, come quelli per i diritti umani, a promuovere le commemorazioni per gli Armeni. Ma per me la nostra Repubblica è fondata sul taglio di cosa eravamo prima: ci sono così tanti fantasmi che ci inseguono... gli Armeni, ai Curdi, alla mia generazione. Dalla prima generazione della Repubblica siamo tutti nati in un mondo in cui non c'era posto per il passato. Tutti abbiamo dei fantasmi che stanno venendo a galla tutti assieme. Il *darbe* [golpe] va ben oltre il *darbe*, è qualcosa di più profondo e se guardi bene, la Repubblica stessa è fondata su un colpo di stato.

Altrettanto interessante è il modo in cui Arin ha reagito alla mia sorpresa per la sua commozione durante il racconto dell'omicidio di Hrant Dink, analoga alla commozione manifesta quando mi aveva parlato della tortura del padre:

Come puoi dubitare che Hrant non sia la mia storia? Come puoi chiedermelo? È ridicolo! Hrant è parte della mia vita: appena ho saputo dell'omicidio sono accorsa e ho passato tutta la notte a fare i cartelloni con la scritta 'Siamo tutti Hrant Dink, siamo tutti Armeni' per la marcia. Vedi Lorenzo, qui è sempre la stessa storia. È pieno di omicidi irrisolti in cui lo Stato è connivente, sono i *faili meşhur* [lett. l'autore è conosciuto], in cui si conoscono gli assassini ma lo Stato li protegge. Io sento tutte queste storie dentro di me e non solo perché sono accadute a mio padre e i suoi amici. *Io e Hrant siamo la stessa storia, abbiamo la stessa cicatrice.* [...]. Tutte queste storie mi appartengono e te le racconto come se le vivessi in prima persona, sono le mie storie, sono radicate [*içselleştirmek*] dentro la parte più profonda di me. Non è qualcosa legato al settantotto ma all'essere umani. Quando è accaduto il massacro di Sivas o quando muore un curdo sento sempre la stessa cosa, sento quello che provo per mio padre [si commuove].

La violazione profonda della domesticità del mondo permette a Arin di piangere per Dink come piange per il padre e di credere (nel doppio senso di immaginare e di sentire) che tra lei, la generazione del settantotto e un giornalista armeno ucciso nel 2007 vi sia la stessa cicatrice. Il senso delle violenze e delle loro memorie trascende dunque la ricostruzione oggettivista e traccia connessioni attraverso una memoria biografica che ha un denominatore comune: il significato emotivo dell'evento (Cappelletto 2010 [2003]).

Questa particolare cronologia si lega allora a una precisa idea di Stato che, attraverso il suo volto violento e nascosto, assume un carattere trans-storico che attraversa le generazioni. È dunque anche attraverso quella che Navaro-Yashin (2002) ha definito una “fantasia dello Stato” che Arin, Aybil e l’esposizione museale stabiliscono un legame d’intimità e una compresenza temporale con altre storie e altre memorie.

L’esposizione, tuttavia, oscillando, da un lato, tra il profondo desiderio di riconoscimento pubblico e il tentativo di creare una condivisione con altre memorie vernacolari e, dall’altro, il possesso della storia, esprime una forte ambiguità. Mentre tesse reti solidaristiche e semantiche trans-storiche, intendendosi come portavoce della sofferenza degli altri, al contempo sussume gli altri eventi all’interno di una lettura rivoluzionaria della storia. La sua cronologia può infatti essere intesa anche come un’oggettivazione del cronotopo della sinistra rivoluzionaria, come mostra la frase lasciata da un ignoto visitatore nel libro dei commenti: “Ogni giorno sul calendario è un nuovo 12 settembre. Grazie per aver messo anche i ragazzi di Gezi Park che oggi riposano tra gli altri martiri”. Questa anonima annotazione mette in luce una calendarizzazione in cui il *12 eylül* rappresenta il riferimento a partire dal quale organizzare l’esistenza. Essa sottolinea inoltre come le proteste di Gezi park siano interpretate in continuità con l’esperienza degli anni settanta e vissute come un evento che al contempo rinvigorisce le aspettative per il futuro e ribadisce l’attualità repressiva. Mi ha detto Süleyman: “Il 12 settembre continua ed è giusto che il museo arrivi sino a Gezi Park perché non sono due cose diverse e separate! E’ normale e giusto unire gli episodi. Anche io ho partecipato a Gezi Park e due poliziotti mi hanno spezzato una gamba...”. Poiché, come vedremo nel prossimo capitolo, le proteste del 2013 hanno determinato un sentimento di appartenenza ma non un processo d’identificazione (D’Orsi 2015a), il museo fa sua la protesta, inserendo i morti nella sua narrazione per tracciare continuità generazionali e memoriali.

La temporalità non sagittale dell’allestimento, dunque, non offre un racconto polifonico attento a una pluralità di modi di intendere la storia ma, al contrario, include le altre storie dentro il suo quadro interpretativo. Nonostante la forte dinamicità temporale, l’esposizione è organizzata attorno a un universo di senso chiuso e a un tempo profetico e fatalista in cui già si conosce cosa accadrà in futuro. Il museo si propone come un “esercizio di classificazione” (Jordanova 1989) che mette in scena una grande metanarrazione assorbente, nella quale la memoria del colpo di stato sussume le altre storie e divora altri modi di fare memoria. Di fronte a questo racconto totalizzante, Ipek,

figlia di ex rivoluzionari, ha paragonato il museo a un “mostro cannibalico”, mentre Ali lo ha definito nei termini di iper-politicizzazione:

Il 12 *eylül* non è un capitolo chiuso, ma possiamo considerare i minatori morti nell'incidente di Soma del 2014 una sua diretta conseguenza? Le storie sono più complesse perché tra gli Armeni, il 12 *eylül* e Gezi Park ci sono dei fili rossi, ma anche grandi contraddizioni e differenze e non puoi usarle per spingere alla tua rivoluzione.

I commenti di Ali e Ipek mettono in luce come nei percorsi unilineari offerti dal museo ogni evento sia fagocitato all'interno di un solo discorso della memoria, in virtù del quale Gezi Park, così come gli eventi che seguiranno in futuro, sono ridotti a esperienze confermant i il racconto di sofferenza. Il museo offre dunque una dimensione millenaristica, aperta al futuro e contrassegnata da un tempo dell'attesa, un'attesa tuttavia per il prossimo evento doloroso.

4.7. COME UN POVERO A PASSEGGIO PER NIŞANTAŞI

Il ricordo doloroso è un costrutto relazionale che richiede una eco in un pubblico più ampio, ossia la presenza di una seconda figura che agisca da testimone confermante l'autenticità dell'esperienza vissuta (Bahl, Crewe, Spitzer 1999). Il museo è immaginato infatti come una “zona di contatto” (Clifford 1997) con un visitatore esterno al quale si pretende di svelare verità nascoste e con il quale si cerca di stabilire una corrispondenza emotiva, ossia un consenso attorno alla *propria* verità e alla *propria* sofferenza. Tuttavia, l'esposizione è ignorata dal pubblico esterno ed è visitata quasi esclusivamente da coloro che si pongono in continuità con gli ideali rivoluzionari. Duygu ha ricondotto l'evidente assenza di un pubblico più ampio alla posizione contromemorale occupata dal museo: “La gente normale, gli apolitici, non vogliono visitare il museo perché sono spaventati. Loro non vogliono vedere, non vogliono sentire e non vogliono capire. Così è purtroppo fatta la nostra società”. La sua rappresentazione dell'alterità memoriale e politica, ossia come Duygu crede che gli altri ricordino, descrive non tanto gli altri, quanto se stessa. Questo discorso metamemorale è infatti il modo attraverso cui la sinistra turca ha, negli anni, costruito la propria narrazione di gruppo, immaginandosi come un insieme coeso che ha un rapporto privilegiato con la memoria e con volti nascosti dello Stato. Come

osserva Zonabend (1982 [1980]), infatti, la memoria collettiva non esiste che per differenza, in una relazione mutevole con l'immagine degli altri.

La relazione che il museo stabilisce con il pubblico permette di vedere come l'esperienza di marginalità che marca il confine tra sé e gli altri non possa essere ridotta a una questione di gerarchie della differenza ma sia in parte prodotta dagli stessi attori sociali. Come ricorda Sherry Ortner (2006: 132), infatti, "le forze culturali e sociali in gioco in ogni engagement storico sono infinitamente più complesse di ciò che può essere appreso dal guardare soltanto alle intenzioni degli attori". Allo stesso modo, in un'esposizione museale le logiche comunicate, le collusioni simboliche e gli effetti trasmessi restano molto spesso impliciti agli stessi allestitori.¹⁹ Sebbene la messa in memoria del museo sia esplicitamente volta a condividere la sofferenza vissuta, le morti evocate sono costruite come martiri e dunque come codici che agiscono come generatori di differenze e costruttori di confini sociali (Barth 1994 [1969]), al di qua e al di là delle quali, gli attori considerano le cose e le persone come "noi" vs "gli altri". Il mostrare "cosa ci hanno fatto" è inserito dentro una cornice che traccia una frontiera simbolica elaborata in forma speculare alla repressione statale, ma che non permette al visitatore esterno di provare una risonanza interna, ossia di sentire quelle storie come le proprie. Seguendo l'impostazione costruzionista di Jeffrey Alexander (2004, 2006),²⁰ si può interpretare la memoria allestita nel museo come un messaggio linguistico che riesce a condividere uno stesso regime di valori solo con chi già vi aderisce in precedenza. Malgrado l'esposizione sia pensata come occasione di condivisione, infatti, nella pratica essa produce un discorso escludente che non disfa le precedenti configurazioni culturali e politiche ma le riafferma nella loro separatezza. Lo scarto profondo tra intenzionalità degli allestitori e risultato nel visitatore esterno è reso evidente dai commenti di Oya e Yasemin che, per memoria familiare e posizionamento politico, non rientrano nel gruppo portatore di memoria.

¹⁹ La *new museography*, che si è sviluppata negli ultimi decenni, è intenta a cogliere nella convenzionalità dei metodi, nelle disposizioni delle teche e negli usi concreti dei codici comunicativi l'annidarsi implicito di propositi e confini, logiche e appartenenze (cfr. Padiglione 2008).

²⁰ Nella prospettiva di Alexander (2003, 2006) i traumi non sono eventi che accadono in modo naturale ma il prodotto di un'elaborazione culturale, morale e simbolica. Il processo del trauma collettivo può essere paragonato a uno scambio linguistico che il gruppo portatore di memoria stabilisce con un pubblico più ampio al fine di rendere la propria memoria patrimonio condiviso. Affinché l'audience senta di essere stata "traumatizzata", ossia senta che quell'evento le appartiene, il gruppo portatore si deve impegnare in un lavoro di produzione del significato che consenta un'estensione simbolica e un'identificazione emotiva dei soggetti. Il processo del trauma collettivo è dunque quella trasformazione culturale per cui un evento storico, originariamente doloroso solo per un gruppo specifico, è stato ridefinito come traumatico per l'intera società, cambiando così il confine del corpo sociale coinvolto.

Malgrado Oya, aiutandomi come mediatrice linguistica, si sia appassionata alle biografie di molti dei miei interlocutori, stringendo con alcuni di loro rapporti di amicizia, durante la visita al museo mi ha spiegato di aver sentito “solo tanto dolore” e ha definito l’esposizione “un museo dell’orrore”:

Ho camminato veloce per non essere toccata da tutta questa violenza. La parte con gli oggetti è stata meglio, perché sentivi che c’era dietro una storia, ma non avevi modo di immaginare la persona e sono rimasta delusa perché non mi ha dato modo di relazionarmi. Le storie ascoltate con te sono state invece emozionanti perché mostrano la vita quotidiana, ci sono le vite delle persone normali e non gli eroi! Di solito invece senti solo le storie dei rivoluzionari. A casa papà ha tanti libri su di loro, ma sono così noiosi che io non ne ho finito di leggere nessuno. Sono come questo museo: ti dicono solo che loro hanno fatto questo, questo e questo, ed io nel museo mi sentivo come se mi volessero convertire.

Il commento di Oya mostra come la tattica espositiva mimetica e la retorica eroicizzante tengano lontano il visitatore, configurando il museo come una risposta contromemoriale che ripercorre le linee divisorie tracciate dalla repressione statale, volte a separare chi ha subito la violenza dal resto della società. La giovane ha riconosciuto il carattere non neutrale della cornice espositiva e la relazione di dominio che essa stabilisce con il pubblico, smascherando i presupposti impliciti e le relazioni di potere asimmetriche che i processi di significazione pubblica del museo implicano. Il ricorso all’esposizione della violenza riproduce così le trame sociali che si vogliono superare, rendendo l’estrema visibilità, nei fatti, una forma d’invisibilità che crea un “Altro che non vuole vedere”. Il rifiuto di Oya di vedere può infatti essere inteso come una contro-narrativa che il pubblico mette in atto rispetto a una costrizione dello sguardo. La biografia della giovane donna evidenzia però come l’inedita esperienza di Gezi Park, così come il diverso registro narrativo legato alle storie di vita, l’abbiano spinto a ripensare la propria storia familiare in relazione agli eventi, stabilendo inattese connessioni con un passato che non credeva potesse essere anche “suo”.

Se dunque il museo permette alle persone che vi partecipano di divenire attori della storia, al tempo stesso, ricorrendo a codici costruiti sullo stesso terreno del linguaggio d’oppressione, non amplia le loro possibilità agentive ma contribuisce, dall’interno, alla costruzione sociale dell’indifferenza. Simili ai commenti di Oya sono infatti quelli che Yasemin ha fatto dopo una delle numerose visite al museo al quale mi ha accompagnato in qualità di assistente:

La mia sensazione è che il museo è chiuso e che gli altri non sono ben accettati, come se quel passato fosse solo loro. Ad esempio, io vado alla commemorazione per Dink perché tiene tutti uniti, ma il museo no! Mi dispiace per i loro morti, ma non sento che mi toccano, è brutto da dire, ma non toccano la mia storia e non li sento miei. Dink, invece, anche se è un Armeno, lo sento parte della mia storia personale. Entrambe le memorie sono contro la violenza di Stato, ma queste qui non riesco a sentirle mie. [...]. Nel museo, ti confesso, mi sono sentita come un povero a Nişantaşı [storico quartiere di Istanbul e simbolo delle classi abbienti]: puoi anche venire a passeggiarci, ma non sei certo una di loro!

Yasemin ha descritto l'estraniamento vissuto nel museo ricorrendo all'efficace metafora del povero che passeggia per i "quartieri alti", confrontando la messa in memoria rivoluzionaria con quella del giornalista armeno assassinato nel 2007 che, invece, identificava come parte integrante del proprio bagaglio di memorie. Un pomeriggio, seduti sul battello che ci portava sul lato asiatico della città dove si sarebbe svolta una delle nostre ultime interviste assieme, ha ripreso l'argomento:

Non amo il modo eroico con cui gli ex rivoluzionari parlano del passato: quanto erano forti, quanto hanno sofferto sotto tortura, le proteste che facevano, il confronto con la gioventù di oggi. Però ho apprezzato le interviste con te perché vanno oltre questi aspetti e mostrano le loro vite. Prendi il padre di Zeynep [una giovane intervistata]: è stato un eroe rivoluzionario, ma picchiava la moglie e ha abbandonato la figlia! Io sono interessata a questi aspetti. [...]. Dopo le interviste con te, per la prima volta posso identificarmi con la sofferenza di quelli di sinistra. Certo, sento ancora distanza, ma posso empatizzare. [...]. Ad esempio mi rendo conto che le Madri del sabato hanno vissuto cose orribili, e mi dispiace, ma solo a livello razionale. Non riesco proprio a sentirle dentro di me come mi accade per Dink. Vedi, Dink non appartiene a nessuno, mentre le madri appartengono alla sinistra, lo riconosci subito sin dai garofani rossi. Dink è qualcosa di completamente diverso ed è qualcosa con la quale io posso relazionarmi.

Yasemin mostra come il lavoro etnografico le abbia permesso di "uscire da se stessi e porsi di fronte alle cose" (Simonicca 2001), mettendo in atto un processo riflessivo e creativo della relazione tra sé e gli altri che invece il museo e le narrative della sinistra non riescono a suscitare. In modo non dissimile da Oya, gli incontri etnografici sono stati occasioni per ridiscutere il passato e la paura dei genitori per un suo eventuale coinvolgimento politico. Il commento sui garofani, così come altri concernenti l'estetica e l'iconografia del museo, inoltre, evidenziano la forte storicità degli allestimenti, mostrando come i presupposti ideologici e i confini simbolici che definiscono quali sono i morti condivisibili siano costruiti a partire dalla calligrafia, dai colori e dagli arredi

espositivi. Proprio come i poveri e i ricchi si distanziano per forme e pratiche incorporate e inconsapevoli, la materia stessa con cui viene articolato l'allestimento sottende un complesso modo di vivere l'esperienza che porta la giovane a non provare dolore per i morti ivi evocati.

Il confronto tra la messa in memoria del museo e quella per Dink, entrambe memorie vernacolari alternative alle narrative di Stato, mostra allora come lo spazio pubblico non si riduca soltanto a gerarchie e differenze, ma possa essere inteso come un testo che i diversi attori performano. Se infatti la marcia per Dink offre una memoria “eteropatica”²¹ (Silverman 1996), ossia una memoria che permette a Yasemin di soffrire un dolore altrui, il museo mette in scena un dramma sociale che ribadisce la separatezza delle posizioni. Riproducendo pratiche, esperienze e habitus consolidati, l'esposizione porta avanti forti essenzialismi (Handler 1992, Palumbo 2002, 2003) e si configura come un produttore di identità “esternate” (Fabietti 1995), ossia identità fortemente reificate, esibite in maniera esplicita e costruite dentro una relazione contrastiva con i discorsi imposti dall'esterno. Al contrario, forme di protesta come Gezi Park e commemorazioni come quella per Dink – non a caso identificata come l'antecedente degli scontri del 2013 – costituiscono occasioni di reinvenzione del sociale. Come vedremo nel prossimo capitolo, la marcia per Dink stabilisce una relazione empatica diversa con l'audience, trasformando quest'ultimo in attore della memoria e rendendo Yasemin non “una povera a passeggio per Nişantaşı”. È su questa incapacità delle pratiche di memoria della sinistra di uscire fuori dai propri essenzialismi che Ali ha posto l'accento:

Il museo non è inclusivo ma dichiara solo la sua posizione. Quelli dicono: “Guardate cosa abbiamo subito!”, ma non sono interessati a sentire altre voci o a mettere in discussione i nostri vissuti e ripensare assieme quel che è stato. Ho visto le musealizzazioni in Argentina e lì non esaltano la violenza come facciamo noi. La sinistra ha una postura nostalgica in cui cristallizza il passato. È vero che questo museo ricorda, ma lo fa in un modo facile! Come vogliamo ricordare? La sinistra ha sempre queste canzoni tristi. *La Turchia è piena di documentari, libri, ma non li guarda nessuno. Siamo pieni di discorsi sulle vittime e sugli eroi, ma non toccano le persone. Allora io credo che dobbiamo dire le storie in altro modo o trovare altre storie.*

Sebbene attribuisca una dimensione cristallizzata a memorie vive, Ali mette in luce come le narrative del martire siano un contro-discorso logoro e abusato. A fronte del panorama

²¹ Con “memoria eteropatica” Kaja Silverman indica i modi in cui il “non-me” è allineato con il “me”, ossia i modi in cui l'altro è inserito nella riserva di memoria del soggetto, consentendogli di partecipare a desideri e sofferenze non proprie. La memoria eteropatica permette di colmare la distanza tra sé e gli altri.

frammentato di memorie agonistiche e di richiami identitari di gruppi politici e minoranze, egli vede nella narrativa del *coming to terms with the past* la possibilità di aprirsi a vie terze. Forte delle esperienze internazionali, egli è portatore di un gusto e di una concezione diversa di museo che lo rende capace di emanciparsi dal pedinamento mimetico e dall'illusione di riprodurre in modo autentico le forme di vita in esposizione. Le sue parole mostrano come egli ricerchi un'esposizione pensata non come un tempio, con i suoi valori sacri e verità eterne, ma come un luogo di ridefinizioni culturali, pronto ad aprirsi a punti di vista diversi da quelli degli allestitori (Padiglione 2008). La sua ricerca può allora intesa come qualcosa di simile a ciò che Pietro Clemente (Clemente, Rossi 1999) ha definito il terzo principio della museografia, ossia una nuova grammatica culturale che, invece di riprodurre nicchie storiche, sia capace di stupire e di seguire percorsi inediti e di attraversare confini che amplino le possibilità agentive e immaginative dei soggetti.

Non si tratta qui di omettere i processi di stigmatizzazione vissuti dai rivoluzionari e dalle loro famiglie, quanto di riconoscere negli allestitori non dei meri presentatori di dati ma degli autori, ponendo in tal modo l'accento sulla costruzione interna della frontiera e della marginalità. Lo stile allestitivo offre infatti rappresentazioni incapaci di mettere in discussione la datità dei soggetti sofferenti e la datità dei confini del ricordo. Cambiare logica e codici, come hanno sostenuto Ali, Füsün, Mustafa e tanti altri, significa allora cercare linguaggi non costruiti sullo stesso terreno di gioco della memoria egemonica e strategie di allestimento interattive che offrano un ruolo autoriale al visitatore esterno. Le narrative globali del ricordo promosse oggi in Turchia da una pluralità di attori possono pertanto essere intese come politiche culturali che cercano di agire in modo nuovo sulla storia, rompendo confini e relazioni di potere consolidati. Come mostrano l'esperienza di Yasemin e Oya, i linguaggi globalizzanti della ragione umanitaria e del trauma si configurano come opzioni cognitivamente e emotivamente investite e come codici che, calati dentro un contesto di forti politicizzazioni e eredità storiche pesanti, possono creare nuove risonanze e nuove opzioni di pensabilità, aprendo i soggetti a inedite trame che scompaginano l'ovvietà del reale. Se, dunque, il museo appare un luogo che traccia confini, la commemorazione per Dink e le proteste per Gezi Park, costituiscono luoghi di attraversamento di frontiere e classificazioni e, assieme ai lavori delle seconde generazioni che vedremo nel dettaglio nell'ultimo capitolo, mostrano, seppur non senza contraddizioni, la ricerca di percorsi inediti e non già incanalati.

CAPITOLO V

CAMBIARE LE REGOLE DEL GIOCO

La prima parte di questo capitolo è dedicata alla figura di Hrant Dink e alla annessa commemorazione, mentre la seconda è incentrata sulle proteste per Gezi Park. Ho scelto di collocare assieme l'omicidio del giornalista armeno nel 2007 e l'occupazione del parco nel 2013 poiché la commemorazione annuale può essere considerata fondamento di un nuovo modo di partecipazione pubblica ed è inoltre identificata a posteriori come uno degli antecedenti delle proteste da parte degli stessi protagonisti. Entrambe presentano meccanismi analoghi, come la ricerca di spazi di azione politica alternativi a quelli convenzionali e capaci di aggregare soggetti portatori di storicità differenti. Coagulando attori che si percepiscono distanti per sensibilità politiche, religiose e per origine etnica, la commemorazione e le proteste mettono dunque in discussione i sistemi di riconoscimento dei propri "altri significativi".

Nel primo paragrafo analizzo la discontinuità incarnata dalla figura di Hrant Dink, un intellettuale promotore di una visione processuale delle appartenenze e di un rapporto con il passato alternativo alla logica di opposizioni nette su cui è costruita la relazione tra memorie vernacolari e storia ufficiale. Esamino le cornici che hanno permesso di configurare il suo omicidio come la scomparsa di un uomo che lottava per la ridefinizione dell'identità nazionale. Nel paragrafo successivo sposto l'accento dalla costruzione simbolica della vittima ai meccanismi che le persone hanno attivato durante il suo funerale e nell'annessa commemorazione. Quest'ultima si configura come una riscrittura della relazione tra emozioni pubbliche, memoria e storia che permette di incapsulare diversamente le storie ai margini.

Nel terzo paragrafo inserisco la protesta per Gezi Park all'interno di diverse cornici teoriche, ponendola in continuità con altri movimenti che hanno modificato il panorama politico globale. Con questi ultimi, il movimento turco presenta un'aria di famiglia dovuta alla lotta alla globalizzazione neoliberista, al debutto politico di nuove generazioni e più in generale a quel disincanto del mondo che, come ha scritto di recente Fassin (2014), non afferisce più all'ambito del religioso ma del politico. Il movimento di Gezi Park si configura pertanto come la ricerca di una nuova relazione con il mondo (Edelman 2001) che ha permesso un cambio nella mappa delle aspirazioni: una rottura biografica e sociale che ha favorito l'apertura di spazi trasformativi delle soggettività. Nell'ultimo paragrafo esamino i meccanismi che hanno permesso di scardinare gerarchie del quotidiano e tracciare una ridefinizione dei confini tra sé e gli altri. Nei suoi diversi sottoparagrafi analizzo il tentativo dei manifestanti di presentarsi sul palcoscenico della sfera pubblica come attori insoliti, a partire dalla possibilità di maneggiare diversamente eredità storiche pesanti. Infine, indago la protesta attraverso la lente della liminalità ponendo l'accento sulla centralità dei codici culturali e sull'orizzontalità delle relazioni che hanno reso Gezi Park un luogo dell'utopia realizzata. Per districare i fili di un movimento contraddistinto dall'eterogeneità delle persone coinvolte, ho pedinato anche i percorsi biografici di chi si lega ad altre eredità storiche, come ad esempio l'islam politico. Come ha scritto Kilani (2014 [2014]) nei suoi quaderni della rivoluzione tunisina, è proprio riferendo le storie apparentemente individuali e sparse qua e là all'interno e sul bordo della protesta che si può cogliere il farsi di nuove storie collettive. L'intero capitolo ruota attorno alla ridefinizione del politico che, per comodità analitiche, possiamo suddividere in tre livelli. A un primo livello, l'apoliticità che caratterizza la maggior parte dei giovani è interpretata dalle generazioni precedenti come il segno d'ignoranza e di paura. Come visto nel secondo capitolo, le nuove generazioni sono accusate di non avere consapevolezza storica e di essere vittime del sistema – sia esso il blocco di potere post-1980 o più in generale il consumismo. In quest'accusa, tuttavia, si tende a confondere la differenza con l'assenza, ossia una generazione diversa, di cui si fatica a comprendere le dinamiche interne, è scambiata per una generazione ignorante. Non si tratta qui di negare la mancata conoscenza di letture del passato e dell'eredità di certe "battaglie", in virtù delle quali una settantottina come Latife può affermare con ragione che "questi giovani non conoscono le battaglie che abbiamo combattuto noi". Si tratta piuttosto di intravedere un salto storico nei linguaggi di azione, ossia come l'assenza delle modalità dell'essere politico caratteristiche dei movimenti di protesta del

passato non si traduca in una assenza di modalità di azione ma in una loro riconfigurazione. Tale riconfigurazione, e questo è il secondo livello, ha trovato espressione nella protesta per Gezi Park e ha comportato una ridefinizione di ciò che è considerato localmente politico. Che tutto sia politico è un'acquisizione che gli antropologi hanno fatto da tempo, ciò che qui interessa è piuttosto ragionare sui confini di questa categoria per gli attori sociali, ossia comprendere le poste in gioco sottese alle frontiere e alle ridefinizioni dello spazio politico. Come in parte abbiamo già visto, il binomio politico-apolitico appare così, a un terzo livello, una cornice di senso e un marcatore della differenza attraverso cui i soggetti tracciano frontiere e connessioni con gli altri.

5.1. UN BUCO NELLA SCARPA

Militante in gioventù della sinistra rivoluzionaria, Hrant Dink¹ è stato fondatore e direttore di Agos,² il primo settimanale pubblicato sia in turco sia in armeno. A partire dalla memoria divisa attorno agli eventi del 1915, Dink ha cercato di ripensare la relazione della Turchia con il passato nello sforzo di una “denazionalizzazione della cittadinanza” (Kadioğlu 2007) e per tale ragione, al pari di altri intellettuali, è stato processato con l'accusa di oltraggio all'identità turca. Egli ha effettivamente colpito il cuore del nesso tra identità nazionale, omogeneità etnica e storia ufficiale su cui poggia il progetto di costruzione della Repubblica kemalista. Poco prima di essere assassinato, ad esempio, in un celebre editoriale ha sostenuto che Sabiha Gökçen, la figlia adottiva di Atatürk, prima aviatrice turca e prima pilota donna da combattimento al mondo, fosse un'orfana armena sopravvissuta al massacro del 1915. Dopo essere diventato il bersaglio di una forte campagna nazionalista, è stato ucciso il pomeriggio del 19 gennaio 2007 a Istanbul, in una delle strade più trafficate della città all'ingresso dell'edificio che ospita la sede di Agos. Sebbene il giovane nazionalista che ha materialmente compiuto l'omicidio sia stato arrestato, gran parte dell'opinione pubblica sostiene il coinvolgimento di apparati dello Stato, a causa della mancata protezione di fronte alle ripetute minacce, dell'insabbiamento e dei ritardi nell'iter processuale. L'omicidio sembra rientrare nella

¹ Per una sua breve biografia si veda il sito internet: <http://www.hrantdink.org/?HrantDink=10>.

² Fondato nel 1996 con l'obiettivo di diffondere i problemi della comunità armena nell'opinione pubblica, Agos ha negli anni cambiato linea editoriale, divenendo un punto di riferimento per i diritti delle minoranze e per tutti coloro che rivendicano una maggiore democratizzazione.

complessa operazione politica dell'*Ergenekon* (cfr. nota 36 cap. uno) per destabilizzare il Paese e favorire un nuovo intervento militare.

Se, da un lato, Hrant Dink ha cercato di smantellare la storiografia ufficiale, dall'altro, si è fatto promotore di una relazione con il passato alternativa sia alla strategia del nascondimento e del silenzio, prevalente nella minoranza armena in Turchia, sia a quella rivendicativa, più diffusa tra gli Armeni in diaspora. La figura di Dink può dunque essere tratteggiata come quella di un intellettuale che, grazie a un linguaggio definito come "caldo e capace di toccare il cuore", si è fatto promotore di una idea processuale delle appartenenze e si è opposto al feticismo dei confini culturali, vedendo nella mobilitazione identitaria una risposta costruita con la stessa carta di chi opera le discriminazioni. Egli si contrapponeva infatti alla diffusa "cultura della vittimizzazione" in cui ogni gruppo considera il proprio dolore superiore a quello degli altri e su di esso rivendica un monopolio della sofferenza. Facendosi promotore di un registro narrativo attento alle storie di vita, ha cercato nuove parole pubbliche che permettessero di uscire fuori dalle letture geopolitiche con cui storicamente è stata affrontata la questione armena in Turchia. In più occasioni, ad esempio, si è dichiarato pronto a rinunciare all'uso del termine "genocidio" poiché, se a livello globale costituisce un paradigma del dibattito sulla memoria del novecento capace di suscitare solidarietà per la comunità armena, in Turchia radicalizza il conflitto. Rifiutando la parola genocidio egli ha attaccato non soltanto il progetto di omogeneità nazionale ma anche quegli essenzialismi delle comunità dal basso che lasciano ciascun gruppo isolato nel proprio universo morale.

Dink sembrava consapevole dei processi che dal margine portano a intendere i posizionamenti etnici, religiosi o politici non come costrutti relazionali ma come differenze ascritte. Si faceva infatti promotore di un multiculturalismo che non fosse il patchwork di rivendicazioni confermate: "Nel vecchio multiculturalismo ognuno suona la sua canzone – ha scritto dalle pagine di *Agos* pochi mesi prima di essere assassinato – nella nuova società multiculturale che si deve costruire in Turchia, come altrove, ognuno suona la sua canzone e quella del vicino" (*Agos*, 21/7/2006). L'immagine evocativa proposta dal giornalista richiama l'accezione di multiculturalismo di Gerd Baumann (2003 [1999]), ossia di una rete elastica d'identificazioni incrociate e sempre mutualmente situazionali. Cercando di uscire fuori dal processo di reificazione alla base della relazione tra posizionamenti egemonici e subalterni, egli ha dunque generato esplicite ostilità anche tra le file della comunità armena in Turchia come in diaspora. È stato solo dopo l'omicidio, che Dink ha subito un processo di "santificazione", la cui

commemorazione annuale si svolge anche al di fuori dei confini nazionali. Per comprendere la centralità di questa figura è pertanto opportuno ragionare non solo su cosa egli ha scritto ma sui filtri attraverso cui la sua figura è stata vissuta come una vittima-eroe diversa dalle altre e sui meccanismi attivati dalla commemorazione annuale.

“*Katil devlet*, Lorenzo!” ossia “Stato assassino” mi ha detto convinto Erdost, il trentottenne militante socialista che ho conosciuto attraverso i miei coinquilini (cfr. cap. due). E ha proseguito concitato: “Cerca su Google la foto che la polizia si è scattata sorridente assieme al giovane assassino e con sfondo una grande bandiera nazionale!”. Era notte e stavamo tornando a piedi, dopo una cena a base di *rakı balık* (pesce e *rakı*, un popolare distillato a base di anice) in una *meyhane*³ a buon prezzo nel quartiere di Harbiye, quando Erdost si è fermato d’improvviso di fronte al portone numero settantaquattro di Halâskârgazi *caddesi* (viale), una grande arteria distante circa quindici minuti a piedi da Piazza Taksim: “Ecco, è in questo punto che hanno ucciso Dink, la sua morte è stata centrale perché è stato in quel momento che ho deciso di fare qualcosa e questo non vale solo per me, ma per tanti della mia generazione”. Sempre fermi davanti al luogo dell’omicidio, dove di lì a pochi giorni si sarebbe svolta la commemorazione annuale, Erdost ha continuato il suo racconto:

Non conoscevo Hrant di persona, ma per me è stato come perdere un amico intimo o un parente stretto. Con l’omicidio è stato chiaro a tutti che lo Stato fosse coinvolto, questa volta era troppo palese. Oltre alla foto, c’è la faccenda delle telecamere che avrebbero dovuto riprendere la scena, ma le registrazioni di quelle ore sono mancanti, solo di quelle ore, capisci? [...]. Sì, ricordo benissimo il giorno in cui fu ucciso. Ero a casa e bevendo un *çay* (tè), quando ho sentito la notizia in tv. Ho chiamato subito Emre e Gozde [nostri amici comuni] e siamo andati insieme davanti al portone di Agos. Quel pomeriggio c’era un’atmosfera particolare, eravamo arrabbiati ma anche uniti, piangevamo e gridavamo slogan come ‘*katil devlet hesap verecek*’ [lo Stato assassino pagherà il conto], è un vecchio slogan degli anni settanta che con Gezi Park è tornato di moda. E poi abbiamo inventato qualcosa di nuovo come ‘Siamo tutti Hrant Dink’.

Erdost mostra come l’evento pubblico della morte di Dink sia stato interiorizzato come un’esperienza personale e una privazione intima anche da quanti non erano soliti leggere i suoi editoriali (Demirhisar 2014). Al pari di quasi tutti i miei interlocutori, inoltre, il giovane ricorda con precisione cosa stesse facendo nel momento in cui ha appreso la notizia dell’omicidio. Quest’ultimo può infatti essere inteso come una *snap-shot memory*

³ La *meyhane* è un ristorante in cui la portata principale è preceduta da una lunga serie di antipasti, le *meze*.

o memoria-lampo, un tipo di memoria che si lega a immagini emotivamente dense che, come una fotografia, portano il soggetto a conservare un'istantanea eccezionalmente vivida delle circostanze in cui ha appreso la notizia dell'accadimento, ossia del luogo in cui si trovava, di cosa stesse facendo e delle sensazioni provate (cfr. Cappelletto 2010 [2003]). Sebbene lo shock cognitivo ed emotivo della *snap-shot memory* sia oggetto di studio delle scienze psicologiche, è opportuno ribadire qui come anche i ricordi più intimi e personali si adattino alle condizioni collettive della loro espressione. Ciò su cui intendo dunque ragionare sono le cornici politiche e culturali che hanno permesso di configurare quest'evento sia come un'impronta mnestica nelle traiettorie degli individui sia come una rottura del testo sociale e della relazione tra memorie vernacolari e storia ufficiale.

La particolarità della figura, assieme alla responsabilità evidente di apparati dello Stato, ha contribuito a configurare il suo omicidio non come la morte di un attivista per i diritti di una singola minoranza (gli Armeni), ma come la scomparsa di un uomo che lottava per la ridefinizione dell'identità nazionale, divenendo il simbolo dell'azione dello "Stato profondo". I marcatori che hanno permesso alla morte del giornalista di essere percepita come diversa da altri delitti di cui il *Derin Devlet* è ritenuto responsabile emergono nel dialogo con Füsün. Quest'ultima, ogni volta che, a distanza di mesi mi ha descritto aspetti della sua vita, indirizzava il racconto sulla centralità dell'esperienza di Gezi Park, della figura di Dink e del senso di sconfitta vissuto dalla generazione del padre, configurando in modo più o meno consapevole le tre circostanze come i pilastri della sua memoria personale. Sebbene infatti questi eventi possano essere analizzati autonomamente è proprio dal loro intreccio e dalla loro inseparabilità che la biografia della giovane acquista senso. Un pomeriggio, mentre sorseggiavamo un caffè in un *çay bahçesi* (casa del tè) sul lungo mare di Fındıklı, la parte del distretto di Beyoğlu che affaccia sul Bosforo, il discorso è presto virato sulla figura del giornalista:

Ci sono stati altri funerali di giornalisti uccisi dallo Stato, come ad esempio Uğur Mumcu, al quale sono stata con i miei genitori, ma Dink è diverso perché è *chiaro cosa è accaduto*. Ricordo bene il giorno in cui fu ucciso, ero a lavoro, e ricordo la sua scarpa con il buco nella suola che fuoriusciva dal telo che copriva il corpo. Quel buco... Lui non era ricco, era una persona normale, mentre Mumcu in qualche modo non lo era. Mumcu era un giornalista che indagava cose pericolose e aveva legami con i servizi segreti, mentre Hrant nulla di simile. Alla marcia cantavamo 'Siamo tutti Hrant Dink' perché lui era *qualcuno con cui potevi identificarti, era l'uomo del posto accanto a te sull'autobus*, era un civile. *Hrant era uno che aveva un buco nelle scarpe!* Tutti hanno visto quel buco.

- Che cosa rappresenta per te quel buco nelle scarpe?
- Una persona comune, qualcuno con cui puoi identificarti. Quell'immagine è diventata subito un'icona. Dink era innocente, così come lo era Berkin Elvan [il bambino ucciso negli scontri del 2013]. Con lui ho sentito lo stesso dolore che ho provato per la morte di Dink, e l'ho sentita anche per Uğur Kaymaz [il bambino curdo il cui giacchetto è esposto nel museo], ucciso in un villaggio di montagna nell'Est. Ma quel giorno la gente festeggiava non ricordo cosa e non importava a nessuno della sua morte. Io ho provato vergogna per l'indifferenza delle persone: perché Kaymaz non suscita il clamore di Dink e Berkin? Perché lui è morto laggiù! Mentre loro sono morti qui ed è con loro che tu senti che poteva capitare anche a te...

Le parole di Füsün mettono in luce alcuni degli aspetti che hanno permesso un esteso processo identificativo in cui la morte di un armeno costituisce il perno di un noi più ampio ed esteso. La donna rileva come, a differenza di altre figure emblematiche quali i martiri del museo, la cornice interpretativa che rende responsabile la vittima della propria sorte sia difficilmente applicabile al caso di Dink. Con l'immagine della scarpa bucata, Füsün sottolinea come quest'ultimo sconfessi l'idea piuttosto diffusa di una ricca lobby armena che cospira contro lo Stato e, al contrario, rivela il carattere di persona "comune" e "innocente" che ha consentito lo sviluppo di un'ampia "memoria eteropatica" (Silverman 1996). Il confronto con la morte del bambino curdo ucciso nel 2004, inoltre, evidenzia l'importanza della dialettica centro-periferia che ha posto l'omicidio di Dink nel "mezzo della scena". La centralità della cornice, la chiarezza degli eventi e la percezione di persona "moralmente buona" sono tra gli elementi che hanno permesso di inserire la figura di Dink all'interno di incisive narrative di vulnerabilità e innocenza che hanno prodotto e consolidato un forte shock morale.

Tali narrative hanno incapsulato differentemente una storia al margine, permettendo di sentirla come propria anche a soggetti come Yasemin e Oya, che in base all'identificazione etnica fanno parte della maggioranza turca e da un punto di vista politico appartengono ai ceti secolaristi storicamente egemonici che, dopo la vittoria del fronte islamico, si sono ritrovati per la prima volta minoritari. Oya, ad esempio, conosceva a malapena Dink prima della sua morte, sostenendo di essere una persona "indifferente e immune a quel tipo di notizie, perché in Turchia è pieno di persone con storie tristi per le quali nessuno fa niente". Tuttavia, incoraggiata dagli amici, nel 2010 ha preso parte alla marcia per Dink, ribadendo di voler commemorare un giornalista e non la causa armena poiché, mostrando ancora una forte adesione ai valori kemalisti, a suo dire "gli Armeni non sono le mie persone". Il suo rapporto con la memoria di Dink appare

incoerente e mutevole poiché se a volte Oya ha posto l'accento sul suo distacco, altre volte ha enfatizzato il suo coinvolgimento, il senso d'ingiustizia e persino il senso di vergogna provato. Emerge qui il carattere presentista della memoria biografica che, non agendo come mero deposito di ricordi, si adatta ai bisogni del presente, agli interlocutori, ai fattori contestuali e alle cornici narrative in cui la donna è stata di volta in volta immersa. Se inizialmente la morte del giornalista è stata per lei una eco lontana, a distanza di anni, dopo il lento lavoro di costruzione simbolica della vittima, la commemorazione rappresenta una data importante a cui partecipare e in cui addirittura commuoversi, come è accaduto nel 2014 quando vi abbiamo preso parte assieme. I sentimenti e la rilevanza da Oya attribuiti all'evento sono dunque mutati nel tempo, permettendole di connettersi con il set di valori di cui Dink è divenuto simbolo, senza tuttavia entrare del tutto a farne parte ma attingendovi a intermittenza. Di conseguenza, il suo posizionamento politico risulta indefinito, confuso, in primo luogo a se stessa, ma anche in divenire. Le sue ambivalenze mostrano l'andamento carsico di processi storici dall'esito incerto e le contraddizioni tra una logica di rivendicazioni nette e polarizzate (in cui rientrano posizioni consolidate come quelle kemaliste, del fronte islamico e delle istanze minoritarie) e la tensione verso una condizione di rimescolamento.

Per comprendere il processo di costruzione della memoria di Dink e i contraddittori cambiamenti di Oya è opportuno prestare attenzione anche ai mutamenti del contesto, ossia tenere presente la congiuntura politica e culturale e la cornice morale che fanno da preambolo allo shock per la sua morte. La rottura del blocco di potere kemalista per opera dell'AKP nel 2002 e il possibile ingresso nell'Unione Europea hanno infatti creato nella Turchia dei primi anni duemila l'aspettativa per una effettiva democratizzazione. Il giornalista è stato assassinato nel pieno fiorire di un regime valoriale incentrato sulla promozione dei cosiddetti diritti umani e diritti culturali e sulla riscoperta dei passati taciuti (cfr. cap. due).⁴ Il suo omicidio ha inoltre rinvigorito il dibattito sul riconoscimento del genocidio: un folto gruppo d'intellettuali e figure pubbliche ha lanciato una campagna

⁴ Per comprendere l'atmosfera nella quale è avvenuto l'omicidio, è importante segnalare che Fethiye Çetin, l'avvocato di Dink durante il processo, ha pubblicato *Heranush, mia nonna* (2004), un racconto autobiografico di successo, tre anni prima della scomparsa del giornalista. Il libro narra del segreto che la nonna dell'autrice ha mantenuto per tutta la vita e che ha deciso di rivelare alla nipote poco prima di morire, ossia di non essere una donna musulmana ma un'armena scampata al genocidio. Ciò che è interessante osservare non è la possibilità di pubblicazione, quanto l'enorme successo riscontrato che testimonia gusti, interessi e attese di un vasto pubblico che, almeno nei grandi centri urbani, è divenuto ricettivo a un certo tipo di storie silenziate dalla storiografia ufficiale.

per “chiedere perdono”, definendo il genocidio nei termini di un “dolore comune” e il 24 aprile del 2010 ha avuto luogo a Taksim la prima commemorazione.

La morte di Dink e l’annessa commemorazione possono inoltre essere lette in continuità con il sorgere dei movimenti pacifisti dei primi anni duemila, poiché incentrate non soltanto sul rifiuto della violenza di Stato ma, più in generale, della violenza come repertorio di azione politica.⁵ Sulla scia dei movimenti alter-mondialisti diffusi a livello globale, infatti, anche in Turchia si sono verificate manifestazioni giovanili per i diritti civili e umani, come le proteste contro la guerra in Iraq, il Gay Pride e il *Barişarock*, il festival del Rock per la pace (Lüküslü, Yücel 2013). Seguendo Demirhisar (2014) possiamo definire queste proteste come “movimenti d’emancipazione” che ricercano forme di azione nella sfera pubblica alternative alle dicotomie politiche incarnate all’eredità del kemalismo, dell’Islam politico e del movimento indipendentista curdo. In questa prospettiva la memoria di Dink segna l’adesione a un modello morale e politico in forte discontinuità con il retaggio delle formazioni di sinistra, poiché negli anni settanta essere definiti pacifisti era considerato alla stregua di un insulto che connotava come passivi, spaventati e incapaci di valutare la gravità del contesto.

Chiarisce questo aspetto Asu, un’illustratrice di trentacinque anni. La giovane proviene da una famiglia di simpatizzanti del TIKKO, ed è stata lei a presentarmi Elif, amica della madre, da Asu definita come “parte della mia famiglia più intima”. Al pari di Mahir, il ragazzo incontrato nel secondo capitolo, Asu ha ricercato un impegno nella sfera pubblica non attraverso la militanza politica ma mediante la partecipazione al brulichio di movimenti e proteste estemporanee degli ultimi anni e la sua traiettoria mette in luce la dimensione di cesura al contempo biografica e politica esercitata da Dink:

È stato con Dink che ho capito come potevo essere coinvolta. Il Primo maggio sembra uno scontro con la polizia senza senso e ci sono stata solo nel 2010 perché sembrava offrire qualcosa di nuovo. [...]. Il mio Primo maggio è stato la marcia per Dink. Per molti della mia generazione è stato Dink l’inizio di tutto. Per quelli come me, che spesso sono definiti come ‘apolitici’, ma che s’interessano a quello che succede, è stato lì che tutto ha avuto inizio. [...]. Negli anni novanta, ricordo un’atmosfera grigia e triste, in cui non si parlava di nulla e io fumavo *hashish* quasi tutti i giorni, poi la situazione è lentamente migliorata, abbiamo avuto tutti più ottimismo, c’era l’aspettativa dell’Europa e il futuro sembrava meno oscuro. Con l’omicidio di Dink tutto è sembrato finire di nuovo, come se le tenebre fossero tornate...

⁵ Uno dei simboli associati alla figura di Dink è la colomba bianca che fu rilasciata durante il suo funerale e che alludeva al rifiuto della violenza come forma di rivendicazione identitaria.

Le parole di Asu mostrano non solo il panorama di azione politico all'interno del quale si inserisce la figura del giornalista ma anche le forti aspettative che hanno contribuito a tracciare la cornice all'interno della quale l'omicidio ha assunto i connotati di uno shock morale condivisibile da un vasto pubblico, assumendo così le fattezze di "evento". Come ha scritto Affergan (1997: 130) "l'unità di senso evenemenziale non è intrinseca ai fatti stessi, ma a una temporalità dispiegata dalla narrazione". In altre parole, i fatti non sono portatori di per sé del loro significato, in questo caso della dimensione di oltraggio condiviso, ma è il racconto in cui essi sono imbrigliati a dotarli di senso. È dunque la congiuntura politica e morale descritta in queste pagine che, a differenza di altri omicidi di cui è ritenuto responsabile lo Stato, hanno reso la morte di Dink, ciò che l'ha preceduta e ciò che l'ha seguita, un insieme di fatti codificabili come "evento" condiviso.

Ripercorrendo le continuità e le discontinuità che hanno marcato la propria biografia, Aylin, invece, ha mostrato la funzione ordinatrice della memoria che traccia il confine tra gli eventi vicini e quelli lontani, il presente e il passato:

Il problema degli Armeni, seppure risale al 1915, è più contemporaneo di quello dei miei genitori perché è un problema globale. Come ti diranno in molti, *noi Turchi ci siamo sentiti in colpa* quando Dink è stato assassinato. Le persone sono sempre uccise in Turchia e ne senti la notizia alla tv, ma lui era diverso. La sua morte è stato uno shock perché pensavamo di esserci lasciati alle spalle gli anni settanta e ottanta ma anche gli anni novanta, perché quando io andavo a scuola, la gente ancora scompariva! Ma il suo omicidio ha significato che il *Derin Devlet* è ancora lì e funziona. E questo vale anche con l'AKP perché è con loro che sono state insabbiate le prove. Il processo all'assassino è finto e non cercano i mandanti!

Le parole di Aylin mettono in luce le diverse temporalità degli eventi e la centralità esercitata negli ultimi anni dalla lotta per il riconoscimento del genocidio armeno nel riscrivere la storia nazionale, al punto da configurarsi come un evento più "vicino", seppur storicamente più lontano, rispetto alle esperienze di violenza politica vissute dai propri genitori. La donna ha posto inoltre l'accento sulla continuità repressiva rispetto alle profonde discontinuità politiche. Come hanno sottolineato molti dei miei interlocutori, non soltanto il processo per l'omicidio di Dink presenta le stesse opacità giudiziarie che nel passato hanno impedito l'individuazione dei responsabili di altri delitti, ma il consiglio municipale del quartiere di Şişli, a maggioranza AKP, si è opposto alla decisione di cambiare la toponomastica e di intitolare una via a Hrant Dink. Come abbiamo già visto nel capitolo precedente, dunque, se da un punto di vista politico

l'avvento dell'AKP ha segnato lo smantellamento della cornice kemalista, la “memoria lunga” (Zonabend 1982 [1980]) ignora la cronologia rigorosa della Storia e le sue date esatte. I vissuti di sofferenza rendono la durata temporale non una quantità misurabile, ma una qualità associativa ed emozionale che ribadisce il perdurare della cause di oppressione e che rende lo Stato un'istituzione dal carattere trans-storico e a-temporale. Se questi aspetti pongono la figura di Dink in continuità con altre memorie, al contempo essa si pone al centro di quel processo di costruzione di una nuova rappresentazione nazionale intenta a ricercare il “vero sé” (cfr. cap. due). Emblematico in tal senso è l'articolo dall'avvocato e attivista dei diritti umani Orhan Kemal Cengiz, apparso su *Today's Zaman* (2011), di cui riporto un estratto:⁶

A partire dal 1915, abbiamo creato un'identità duale. Il sé reale è stato sepolto con tutte le altre memorie in un subconscio collettivo e al suo posto è stata creata un'immagine ideale. [...]. I non musulmani, i Curdi, i militanti di sinistra, gli Alevi sono stati tutti trasformati in “altri” e quest'alienazione da sé è diventata con il tempo sempre più profonda. [...]. La Repubblica kemalista è stata costruita sulla repressione del vero Paese, un processo *top-down* di modernizzazione che ha provato a creare un'identità inautentica. Qui è intervenuto Dink che, affermando pubblicamente che Sabiha Gökçen, la figlia adottata di Atatürk, fosse in realtà un'orfana armena, ha smantellato l'immagine ideale della nazione. Questa dichiarazione ha costituito una vera e propria minaccia al nostro mondo duale: era un attacco devastante al cuore del tabù. Dink ci ha obbligato a confrontarci con il nostro passato a un livello emozionale, l'unico tramite cui possiamo fare i conti con il nostro subconscio. Con una sola frase egli ci ha ricordato la nostra identità artificiale e il vero sé celato sotto di essa.

Nelle biografie di molte persone incontrate è possibile rintracciare un corrispettivo di quest'estratto di articolo di giornale, come mostrano ancora le parole di Asu:

È solo dall'anno scorso che ho deciso di andare alla commemorazione del 24 aprile [giorno della commemorazione del genocidio] perché prima ero tanto confusa, non sapevo se mi riguardava, ma adesso so che queste cose mi riguardano. [...]. Noi viviamo nelle case di Armeni e Greci, noi viviamo le loro vite, capisci? Prendi questa casa dove stiamo, era di mio nonno e io ho molti ricordi qui e contiene tante storie, ma sicuramente prima era di un Armeno o di un Greco...Ti sembra facile gestire tutto questo?

⁶ O. K. Cengiz, “1915 and the unsolved Hrant Dink”, *Today's Zaman*, 19/11/2011. Cit. in Rosati 2015.

La memoria di Dink condensa dunque quel modo di essere nella storia che ho analizzato nel secondo capitolo e che spinge i soggetti a pensarsi come alla ricerca del “vero sé” nascosto sotto una memoria nazionale percepita come “inautentica”. Si tratta di una nuova narrativa del sé nazionale costruita sull’obiettivo di una “società della verità” (Ahiska 2006), in cui “verità” è qui da intendersi come una “produzione di autenticità” nella quale si rende pubblico ciò che era (che è oggi percepito come) latente e più vero. La figura di Dink e l’annessa commemorazione costituiscono il fulcro di questo modello incentrato su un lavoro di “autenticazione” del ricordo che, al contempo, è un modo di agire sul sé individuale e un modo per l’azione collettiva nello spazio pubblico. Significativo in proposito è il commento di Marcel, un ragazzo armeno di trent’anni conosciuto durante le proteste per Gezi Park e con il quale spesso prendevo un caffè il martedì al termine del suo lavoro in un piccolo centro di cultura armena. Un pomeriggio mi ha raccontato:

Hrant è stato un punto di svolta per la mia generazione perché i miei genitori mi hanno spinto a non coinvolgermi politicamente perché il ‘colpevole è sempre l’armeno’. Ma dopo la morte di Hrant abbiamo capito che *dovevamo reagire per proteggerci e non potevamo più nasconderci*. Prima non sentivi le nostre voci perché avevamo paura, ma dopo la sua morte abbiamo rotto il silenzio. [...] E poi non dimenticarti che al suo funerale *per la prima volta non eravamo soli ma eravamo assieme a tante altre persone...* è stato incredibile!

Marcel si sente parte della cosiddetta *19 ocak kuşağı* (la generazione 19 gennaio, il giorno dell’omicidio Dink), espressione che indica i giovani armeni alla ricerca una nuova visibilità pubblica (Firat, Muti 2014). Alle parole del ragazzo, fanno eco quelle di Aylin:

Non ero mai stata colpita da quello che Dink subiva in vita perché sono tante le persone che ricevono un processo ingiusto, ma mi sono sentita parte organica del suo funerale. Quando è stato ucciso, qualcosa è cambiato e non potevamo più stare in silenzio: *ciò che era diverso è stato il modo in cui noi abbiamo reagito. Noi eravamo diversi e non c’era il solito piccolo gruppo di persone*. Il funerale è stato incredibile perché non eravamo pochi, ma c’erano tante persone, tantissimi giovani. Soprattutto eravamo qualcuno....

Le parole di Aylin e Marcel spostano l’accento dalla costruzione della figura di Dink ai meccanismi che le persone hanno attivato nel giorno della sua morte e nel successivo funerale, spingendoci a operare un’analisi della sua commemorazione. Come già ho mostrato attraverso le parole di Yasemin nel capitolo precedente, infatti, aspetto distintivo

della messa in memoria di Dink è la sua dimensione performativa che permette di creare una relazione di orizzontalità in grado di rimodulare, nei fatti, i confini sociali e simbolici che modellano le appartenenze e costruiscono gli “altri significativi”.

5.2. “SIAMO TUTTI HRANT DINK”

Sul piano della sfera pubblica l’omicidio di Hrant Dink può essere inteso nei termini di uno “shock morale” (Jasper, Poulsen 1995, Jasper 1997), ossia un evento capace di scompaginare le aspettative che le persone hanno sulla realtà e sul comportamento degli altri. Gli shock morali presentano una valenza culturale, poiché le emozioni che essi suscitano sono il segno di una rottura dell’ordinamento della vita sociale, e anche una valenza politica, poiché è su quest’insieme di emozioni e, in particolar modo sul senso di oltraggio condiviso, che gli attori stabiliscono piani di reciprocità. Come osserva James Jasper (1997, 1998), essi costituiscono una delle principali forme di reclutamento nei movimenti di protesta che caratterizzano gli ultimi decenni. L’affetto per Dink si è dunque trasformato in un’espressione pubblica di indignazione alla base di un preciso intreccio tra affermazione dei soggetti e azione politica collettiva (Ahiska 2007; Demirhisar 2014).

Come mostrano le parole di Aylin che hanno chiuso il paragrafo precedente, il giorno del funerale di Dink, Istanbul è stata attraversata dal più grande corteo che la città avesse visto da tempo e quasi centomila persone si sono radunate sotto il portone del *Sebat Saray* (palazzo *Sebat*) che ospita la redazione di Agos e da pochi anni la Fondazione Dink. A partire dal 2007, ogni 19 gennaio una marcia commemorativa prende avvio nei pressi di Taksim, attraversa il quartiere di Osmanbey, percorre l’affollata Halâskârgazi *caddesi*, dove Atatürk aveva la sua dimora a Istanbul, e termina davanti al civico settantadue dove il giornalista fu assassinato. Durante la ricerca, ho preso parte alla settima edizione della marcia, la prima dopo le proteste del 2013, assieme a Oya e alcuni amici. Lungo il percorso erano sparsi cartelloni con scritto, sia in turco sia in armeno “Siamo tutti Hrant Dink” o “Siamo tutti Armeni”, che i partecipanti potevano raccogliere; molti avevano sui cappotti o sulle borse spille con il volto di Dink e, man mano che ci avvicinavamo alla sede di Agos, il paesaggio sonoro si caratterizzava per il silenzio degli astanti e per il crescente propagarsi di musiche turco-armene. La facciata del *Sebat Saray* era coperta da un poster raffigurante il volto amichevole e malinconico del giornalista, mentre ai lati si

ricordavano gli anni trascorsi dall'omicidio senza ottenere giustizia. Secondo una sequenza di azioni rituali che si ripete ogni anno (Rosati 2015), una corona di fiori viene deposta di fronte al portone e le persone vi rendono omaggio lasciando biglietti e candele. Il bianco è il colore dominante ed evoca il candore della colomba, che simboleggia Dink dal giorno del funerale. Quando dal balcone del primo piano si sono affacciate la famiglia e figure di spicco del gruppo "Gli Amici di Dink",⁷ le persone si sono disposte in circolo, simulando un grande abbraccio protettivo.

Ogni anno la commemorazione pone al centro della scena il portone del *Sebat Sarayi*, con il santuario di fiori e la disposizione in circolo dei partecipanti, e culmina alle tre del pomeriggio, orario in cui Dink fu assassinato. Nonostante la sua ritualità, essa si adatta alle circostanze del presente: l'anno in cui ho partecipato, ad esempio, il corteo, i cartelloni e i discorsi pronunciati dal balcone ricordavano i ragazzi morti nelle proteste per Gezi Park, sancendo una continuità morale e politica tra l'occupazione del parco e il giornalista. Durante la commemorazione, l'area attorno al portone acquista la valenza di luogo di memoria e di spazio sacro, o meglio, come ha scritto Massimo Rosati (2015), di "santuario di strada part-time e post-secolare".⁸ Nella sua analisi della commemorazione, il sociologo pone l'accento sulla centralità esercitata dal sacro e dal rito, intesi nell'accezione durkheimiana di spazi, tempi e azioni extra-ordinari, e sulle funzioni orientative che esse hanno per i soggetti. Il sacro che prende vita attraverso la marcia offre un ordine morale, traccia il confine tra il giusto e l'ingiusto e rimappa il testo sociale, configurando un piccolo ciglio di strada come un potente luogo di contestazione. Anche nelle grandi metropoli contemporanee come l'Istanbul del nuovo millennio, dunque, il sacro e il rito appaiono come categorie centrali per comprendere i processi di formazione del campo politico e delle forme di partecipazione pubblica.

Nella marcia commemorativa vi è inoltre un rifiuto di quei linguaggi emicamente riconosciuti come politici che, come visto nel capitolo precedente, si esprime attraverso l'assenza di bandiere e altri simboli. Significative sono le parole di Emel:

⁷ Il gruppo "Gli amici di Dink" è composto da colleghi del giornale, intellettuali e lettori assidui, figure di spicco della società civile che in seguito hanno dato vita alla Fondazione Dink.

⁸ L'espressione post-secolare è il centro di un intenso dibattito, animato per lo più da sociologici e filosofi, che si è incentrato sullo studio della cornice immanente del mondo (Taylor 2009 [2007]). Il post-secolare confuta la teoria della secolarizzazione e segnala il mutamento di società caratterizzate da profondi processi di secolarizzazione, come India e Turchia, in cui oggi il religioso e il secolare non costituiscono più pratiche alternative. Le società definite post-secolari sono caratterizzate da una de-privatizzazione del religioso e dall'impossibilità di ridurre lo spazio sacro all'interno di simboli immanenti come la bandiera nazionale, la costituzione, il corpo politico. Nella prospettiva di Rosati spazio e memoria costituiscono mappe di quel cambiamento che ha portato la Turchia a divenire un "laboratorio del post-secolare" (Göle 2005).

I richiami della sinistra non hanno più attrazione per me, ma per qualcosa come Gezi o Dink potrei scendere in strada anche adesso. Lì non ci sono bandiere, credo per volere della moglie, perché Dink appartiene a tutti e nessuno dei gruppi di sinistra può appropriarsi di quella piazza perché lui non lo potevi categorizzare. Le persone vengono con il proprio dolore e il proprio lutto, nemmeno i Curdi hanno una commemorazione del genere. La stessa cosa vale per Gezi: non sono occasioni fatte da un gruppo ma eventi in cui siamo tutti assieme, camminiamo e coesistiamo insieme. Sono occasioni senza divisioni né imposizioni. Questo è il modo in cui voglio partecipare, perché mi permette di essere come sono.

Emel mette in luce la dimensione logora di certi linguaggi politici e mostra come le nuove forme di protesta intreccino in modo inedito differenze culturali e richieste dal basso di democratizzazione, rigettando al contempo strutture gerarchiche e leaderistiche (Demirhisar 2016). La settantottina sottolinea la rilevanza della convivialità dello “stare assieme”, che porta la figura di Dink a essere vissuta non come la memoria di una parte ma come un “morto di tutti”. Durante la commemorazione sono infatti posti in secondo piano quei marcatori che solitamente segnano i gruppi di appartenenza, reali e immaginati, e tra i quali rientra anche il binomio politico-apolitico (Lüküslü, Yücel 2013). Come visto a più riprese, quest’ultimo è impregnato di una forza identificativa e classificatoria storicamente densa che attraversa lo scarto generazionale, l’esperienza della gioventù e misura l’adesione o la distanza dalle rappresentazioni ufficiali dell’identità nazionale. Pur attingendo al linguaggio dei diritti umani e mettendo in atto i meccanismi di azione della ragione umanitaria che tende a presentarsi come neutrale (Fassin 2012 [2010]), dunque, la marcia non può essere definita come “apolitica” – categoria per l’appunto localmente non neutra –, quanto come “oltre il politico”, volta cioè a superare il binomio oppositivo politico-apolitico. Mi ha raccontato in proposito Buket la figlia di Emel:

Dink è stata la mia prima marcia, ci sono andata perché non era una manifestazione come le altre, ma un funerale che poi è divenuto una commemorazione. Come Gezi Park è qualcosa che sta sopra il politico [...]. Certo, hai ragione tu nel dire che è politico, perché il suo omicidio è stato politico e se vuoi ogni cosa è politica, ma lo è in un modo completamente diverso. Se migliaia di persone gridano ‘Siamo tutti Armeni’ in Turchia è ovvio che sia una cosa politica ma, come dire, era oltre il politico per come lo pensiamo e lo viviamo di solito.

Sin dal primo anno, i segni ostensivi dell’“etnicità”⁹ sono stati de-enfatizzati e sostituiti da slogan quali “Siamo tutti Armeni”. La commemorazione propone un’identificazione con un gruppo minoritario, che non agisce tuttavia come una politica di sottolineatura della differenza ma come un piano condiviso di orizzontalità che favorisce un processo di disfacimento delle reificazioni. Se il museo, per riprendere la metafora di Dink, impone a tutti di suonare lo stesso strumento – quello del militante rivoluzionario – e agisce in maniera espulsiva rispetto a chi non lo suona, nella marcia del 19 gennaio ciascuno può suonare il proprio e quello del vicino. Come ha scritto Nilüfer Göle (2011: 28) “dicendo ‘Siamo tutti Armeni’, i manifestanti hanno mostrato, performandola, la possibilità di trasgredire la rigidità identitaria per cominciare un processo di riconoscimento e riconciliazione reciproca”. Gridare in strada questi slogan costituisce pertanto un atto pubblico di “de-cosificazione” (Baumann 2003 [1999]), ossia di de-naturalizzazione di posizionamenti politici (o etnici) talmente radicati da risultare ordini naturali dell’esistente. Agendo su e attraverso i soggetti che vi prendono parte, la marcia mette mano ai processi di mantenimento dei confini simbolici. Se, come ha scritto Edmund Leach (1976: 45), “noi partecipiamo ai rituali al fine di trasmettere messaggi collettivi a noi stessi”, la commemorazione si configura non come l’accoglienza della diversità ma come uno spazio (ri)creativo in cui le differenze divengono oggetto di riflessività.

La marcia non opera soltanto un distacco dal gruppo di afferenza ma, ricorrendo al linguaggio dei diritti umani, veicola una precisa concezione di soggetto legata a un processo di individualizzazione. Sebbene aspirino a un’aura di universalità, infatti, diritti civili e umani, come ha osservato Gerd Baumann (2003 [1999]), avviano la ricerca di eguaglianza attraverso il superamento dei confini comunitari e la messa al centro del singolo, inteso come cittadino autonomo dall’attributo etnico o religioso. I diritti comunitari, al contrario, ricercano la parità attraverso il rafforzamento dei confini di gruppo, ossia tramite il riconoscimento positivo di una particolare afferenza. La

⁹ Le identità politiche, l’etnicità e più in generale tutte le etichette con cui siamo riconosciuti e attraverso cui ci affermiamo non sono proprietà intrinseche ma l’interfaccia di una relazione situazionale che prende corpo all’interno di esperienze storiche (cfr. tra gli altri Barth 1994 [1969], Eriksen 1993, Fabietti 1995). In questo contesto, parlo di ostensione della propria etnicità in riferimento all’esposizione delle bandiere politiche dei gruppi di sinistra poiché l’afferenza politica costituisce un posizionamento identitario fortemente reificato attraverso cui classificare se stessi e gli altri. Analizzo il gruppo politico alla stregua di un’“etnia”, e viceversa, anche perché gli stessi soggetti per classificare la compagine sociale intersecano identificazioni etniche, politiche e religiose ponendole su uno stesso piano. Esempio ne sono frasi ricorrenti quali “Alla marcia per Dink o a Gezi Park c’erano tutti: Curdi, Armeni, musulmani, kemalisti, militanti di sinistra e apolitici”. Poiché tali identificazioni sono il segno di una relazione sociale in cui si decide di porre l’accento sugli elementi di contrasto, il rifiuto delle bandiere è la scelta di non mettere l’accento su ciò che costruisce la propria “etnicità”, ossia la propria differenza.

commemorazione di Dink si lega a un concetto di cittadino slegato dall'identità etnica poiché gridare in strada “Siamo tutti Armeni” non significa riconoscersi nella causa armena ma rigettare la logica comunitaria, sia nelle sue forme egemoniche, sia nelle controparti vernacolari. La marcia favorisce dunque la costruzione di nuove cornici di gruppo e, al contempo, mette al centro un soggetto individualizzato assai diverso dal “noi” allestito nel museo, nel quale le biografie dei morti e dei vivi erano interscambiabili. A differenza della figura di Atatürk o delle figure eroicizzate della sinistra, Dink, inoltre, non si configura come un esempio trionfante ma come una vittima di discriminazioni. Si tratta di un cambiamento globale delle forme del ricordo in cui si è passati dal celebrare i trionfi a commemorare le vittime (Alexander 2003). Per certi aspetti la messa in memoria di Dink compie un percorso opposto a quello del museo: se questo rappresenta un evento (il colpo di stato) che ha toccato l'intera società, costituisce nei fatti una memoria solo da alcuni, al contrario, la figura di Dink, che potrebbe legarsi al un singolo gruppo (gli Armeni), costituisce una “figura totemica ed emblematica” (Rosati 2015) condivisibile da tutti.

Questa commemorazione traccia inoltre le condizioni di possibilità e di pensabilità di un movimento come Gezi Park. Sono gli attori stessi a sostenere che nelle proteste per il parco si potevano incontrare le stesse persone che anni prima avevano alzato i cartelli con il volto di Dink. Tessendo un parallelo tra i due eventi, Hülya mi ha raccontato:

Il pomeriggio della sua morte io ero così sorpresa che ci fosse tanta gente, era incredibile, non avrei mai immaginato di vedere una folla così grande. È stata la prima volta che ho provato un sentimento di speranza, la speranza che in questo Paese si potessero cambiare le cose e che per una volta fossimo stati in grado di affrontare la vera faccia della storia. A Gezi è stato lo stesso: non è sceso in piazza il solito gruppetto di persone, non so il perché, ma è per questo motivo che sono così incredibili. Fanno qualcosa di diverso...

Hülya sottolinea come la morte del giornalista abbia contribuito alla costruzione di un sentimento pubblico di speranza che analizzeremo in seguito. Ciò che adesso è opportuno rilevare è come la marcia e, successivamente, le proteste per il parco rappresentino occasioni capaci di tenere assieme settori di popolazione che si pensano come antitetici. I partecipanti alla marcia afferiscono infatti a minoranze etniche e religiose, sono militanti di sinistra, attivisti della cosiddetta società civile e giovani etichettati come “apolitici”. Descrivendo la folla eterogenea radunatasi il giorno dell'omicidio, Elif ha commentato:

Quella notte migliaia di persone sono scese in piazza spontaneamente, è stato incredibile, noi tutti piangevamo e marciavamo. *Tutti si chiedono come sia stato possibile qualcosa come Gezi Park, ebbene, per capirlo devi guardare Dink. È iniziato tutto con Dink, non con Gezi Park!* Chi erano quelle persone, persone così diverse che marciavano assieme in silenzio nella notte? Chi era quel noi? Eravamo lì perché non volevamo qualche cosa e quella notte abbiamo sentito di dover uscire di casa. Gezi è stato lo stesso ed io ero sconvolta allo stesso modo, non avrei mai potuto immaginare qualcosa del genere: migliaia di persone che si abbracciavano e non si conoscevano. *L'atmosfera è quella che conta e Dink e Gezi hanno la stessa atmosfera...* A Gezi c'è stata la stessa reazione, la stessa protezione e aiuto reciproco. Abbiamo creato noi Gezi e la sua atmosfera e, prima ancora, noi abbiamo creato Dink.

Al pari di altre persone, Elif ha sottolineato la comunanza di atmosfera tra i due eventi, interpretando a posteriori Dink come l'antecedente di Gezi Park. Effettivamente, la marcia annuale e l'occupazione del parco presentano forti similitudini nella grammatica di azione: entrambe si caratterizzano per i sentimenti di convivialità, si configurano come spazi creativi dove articolare in modo inedito i codici culturali e dove ripensare ciò che emicamente è ritenuto politico. In questo senso la marcia può essere intesa come l'affermazione di un modello paradigmatico di partecipazione pubblica, incentrato sul raduno non organizzato di persone politicamente frammentate ma coagulate attorno a precisi valori, sull'innovazione del repertorio di azione e sulla convivialità, intesa qui sia come una pratica pubblica sia come un'auto-rappresentazione. Nell'analisi della circolarità tra le due pratiche di dissenso è opportuno infatti andare oltre il confronto tra le forme di protesta e la genealogia tracciata dai soggetti. Riconoscere nella marcia l'antecedente di Gezi Park è un'operazione che le persone compiono a posteriori tracciando una continuità del proprio agire nel tempo. Quello che voglio proporre è piuttosto una lettura della commemorazione come uno spazio prefigurativo, che ha messo a disposizione un canovaccio di pratiche, configurazioni emozionali, immagini attraverso cui codificare nuove forme di protesta. In questo senso essa assume un carattere "profetico" (Melucci 1996) che tratteggia il paesaggio morale all'interno del quale ha preso corpo la protesta del 2013.

Poiché il modo in cui un evento è vissuto lascia intravedere le forme di pensabilità attraverso cui i soggetti danno forma alle esperienze, è indicativo rilevare come il soggetto plurale del 2007 e quello ancora più eterogeneo del 2013 sono raccontati attraverso il ricorso a espressioni simili, quali "è stato qualcosa di impensabile/incredibile/inimmaginabile" ed "eravamo tutti assieme". L'impiego di tali

vocaboli non costituisce una rappresentazione neutra di un evento che effettivamente ha scompaginato la datità del reale, ma anche una struttura narrativa che, nel momento stesso in cui pretende di descrivere, addomestica, spiega l'ignoto attraverso il noto e inserisce i nuovi accadimenti dentro esperienze che, per quanto "impensabili", sono già state codificate. I termini "impensabile" o "inimmaginabile" possono così essere intesi come parte di una narrativa che pone l'occupazione del parco in relazione contrastiva con l'ordinario e che, al contempo, la iscrive in un immaginario di riferimento.

Allo stesso modo, sottolineare la partecipazione di una composizione plurale fatta di persone che nella vita ordinaria sono solite pensarsi come antitetiche, dovrebbe essere inteso anche come un modo di autorappresentarsi, iniziato quantomeno nel 2007 e codificato nel 2013. Quando, ad esempio, mi sono recato alla marcia assieme a Oya, la giovane donna pur sostenendo che fossero presenti "tante persone diverse", non è stata capace di identificare nessun gruppo politico, etnico o religioso. Attraverso un processo analogo, durante l'occupazione di Gezi Park, la presenza di gruppi come i Musulmani anticapitalisti è stata, seppur numericamente assai marginale, costantemente rimarcata dagli altri partecipanti per smarcarsi dall'*aut-aut* tra secolarismo e islamismo. Come ha evidenziato Portelli (2007), l'interesse della testimonianza orale non consiste solo nell'aderenza ai fatti, ma anche nella sua componente volitiva, nel suo rivelare l'intenzione, l'immaginazione e il desiderio del soggetto. Indipendentemente dall'effettiva consistenza numerica di "altri significativi", ritengo dunque opportuno intravedere in queste rappresentazioni dei *topos* narrativi grazie ai quali i soggetti costruiscono "zone di frontiera", in parte reali in parte immaginate, che nell'accezione di Fabietti (1995) possiamo intendere non come una linea di separazione ma come uno spazio creativo di incontro. La commemorazione per Dink può pertanto essere intesa come un'occasione orientativa che riorganizza le esperienze passate e presenti e prefigura quelle future.

Tuttavia, a stento conoscevo il nome di Hrant Dink la mattina che, uscito di casa per fare un giro nel parco da poco occupato e conoscere i giovani che stavano montando le loro tende, mi sono imbattuto in un gruppo di ragazzi intenti a piantare nel terreno un grande cartello con su scritto *Hrant Dink caddesi*, ossia Viale Hrant Dink. Se infatti la scrittura esige un suo ordine per presentarsi al lettore, l'etnografia assomiglia piuttosto alla soluzione di un giallo in cui l'etnografo è un investigatore un po' disorientato che segue a ritroso gli indizi lasciati sul terreno.

5.3. GEZI PARK: DAL PERCHÉ AL COME

Sin dalla fondazione della Repubblica, Piazza Taksim rappresenta il cuore pulsante della città, maggiore snodo di trasporto metropolitano, polo d'attrazione turistica e punto di partenza di *İstiklal caddesi* (Viale dell'Indipendenza), il più celebre viale cittadino. Taksim è anche il luogo in cui si svolgono i più importanti eventi pubblici e dove, sino al 1977, si celebrava il Primo maggio. Nel XIX secolo la piazza ospitava anche un cimitero armeno e una caserma militare in stile ottomano, entrambi andati distrutti ai primi del Novecento e rimpiazzati nel 1940 da Gezi Park, il parco che nelle intenzioni del secondo Presidente İnönü avrebbe dovuto ospitare le *promenade* della nascente borghesia secolare (*gezi* in turco significa appunto passeggiata).

Il parco tuttavia ha progressivamente perso il suo valore simbolico, divenendo un luogo quasi abbandonato al centro di un recente e controverso progetto di riqualificazione (Yılmaz 2013). Nel 2013, il comune ha deciso di costruire al suo posto un edificio che evocasse l'antica caserma ottomana per ospitare un centro commerciale e una moschea, simboli dell'intreccio tra neoliberalismo e neo-ottomanesimo portato avanti dal governo. Così come il potere kemalista aveva scolpito i propri valori nell'architettura modernista della piazza (Bozdoğan 2001), anche Erdoğan ha cercato di rendere Taksim uno dei luoghi in cui sancire il connubio tra ideali nazionali e forme architettoniche. La ristrutturazione dell'area va dunque posta in relazione con il processo di riscrittura della storia secondo le politiche della *grandeur* imperiale. Come visto nel primo capitolo, l'egemonia politica esercitata per oltre un decennio ha infatti modificato il carattere di forza anti-stato inizialmente interpretato dall'AKP, favorendo una deriva autoritaria in cui Erdoğan agisce oggi come nuovo padre della patria che disciplina spazi pubblici e privati dei "suoi cittadini" (Insel 2013; Iğsız 2014). Poco prima delle proteste, ad esempio, egli ha fatto continui interventi sulla vita quotidiana delle persone, "invitandole" ad avere almeno tre figli, caldeggiando una moralità conservatrice per le donne e proponendo limitazioni sull'aborto e sul consumo di alcol.

In opposizione alla demolizione dell'ultima area verde nel cuore della città, la notte del 27 maggio circa cinquanta giovani legati al mondo delle ONG e dei partiti di sinistra hanno occupato il parco con le proprie tende. Il tentativo della polizia di disperdere i manifestanti bruciando l'accampamento ha scatenato un'ondata di proteste e migliaia di persone si sono riversate in strada contro una violenza ritenuta eccessiva (Arat 2013). Lo scontro si è presto esteso in gran parte del Paese, provocando più di duecento proteste in

sessantasette città e assumendo una risonanza globale (cfr. Koç, Aksu 2015). In questa sede è però opportuno concentrarsi sull'occupazione del parco (durata sino allo sgombero del 15 giugno) e alle proteste delle settimane successive, che hanno dato vita a un inedito soggetto politico. Malgrado la compresenza di generazioni diverse, l'identità del movimento, come visto nel capitolo secondo, è stata data dall'età del gruppo politicamente debuttante, ossia i giovani cresciuti nella cornice politica successiva al 1980.¹⁰ La protesta si situa infatti in continuità con quella nuova cultura di attivismo contraddistinta dal rifiuto della violenza come linguaggio d'azione, delle politiche neoliberiste e di quelle che in turco sono definite *ötekileştirilen kimlikleri*, ossia le politiche di costruzione dell'alterità e di marginalizzazione delle minoranze (Tuba, Emiroglu 2013). Oltre alla marcia per Dink, laboratorio del movimento di Gezi Park può infatti essere considerata quella nebulosa di proteste espressione di una “politica sotterranea” (Kaldor, *et al.* 2012) alternativa agli spazi e ai linguaggi istituzionalizzati che cerca di riscrivere la democrazia dal basso (cfr. Demirhisar 2016).

La protesta ha generato una folta letteratura scientifica che possiamo inquadrare in due orientamenti teorici distinti seppur intrecciati: da una parte, gli studi sulla città, attenti alle rivendicazioni che ricercano nuovi modi di esercitare la cittadinanza nello spazio urbano; dall'altra, le analisi legate ai movimenti sociali e nelle quali rientrano i recenti movimenti per l'“alter-globalizzazione” (Pleyers 2010). Il dissenso del 2013 è stato dunque posto in relazione alla massiccia gentrificazione, alla proliferazione di centri commerciali e al nuovo autoritarismo incentrato su un capitalismo globale, inteso non come un modello di gestione economica ma come un sistema di razionalità politica che sfugge all'influenza dei cittadini e riplasma il tessuto urbano (Göktürk *et. al.* 2010; Harvey 2007 [2005]; Rose 2006). L'occupazione di Gezi Park è stata così interpretata come una riappropriazione dello spazio pubblico (Firat 2014) ed è stata inserita nel quadro teorico del “diritto alla città” (Lefebvre 2014 [1968]) che vede nella risemantizzazione dei luoghi un'arma contro un'urbanizzazione ineguale e un modo di affermazione dei soggetti (Sassen 2005).

Questa interpretazione è stata fatta propria da una parte dei manifestanti, tra le cui fila comparivano architetti e ingegneri, esperti di politiche di pianificazione urbana e artisti che lottano contro la gentrificazione di territori storicizzati, ma costituisce solo una delle molteplici narrative presenti nel parco. Prima della protesta del 2013, infatti, Gezi Park non aveva un valore simbolico diffuso ed era percepito come un luogo “malfamato” e

¹⁰ La centralità dei giovani è stata anche numerica poiché l'età media dei soggetti presenti nel parco è stata di vent'otto anni (Konda 2013).

“frequentato esclusivamente da omosessuali per incontri clandestini”. Il diritto alla città è dunque parte dell’auto-rappresentazione della protesta alla quale si è fatto ricorso per indirizzare un movimento che si andava componendo nel momento stesso del suo farsi. A spingere una moltitudine eterogenea a riversarsi in strada è stata piuttosto una pluralità di cause spesso discordanti tra loro. All’opposizione alla privatizzazione degli spazi pubblici, si possono aggiungere l’indignazione per il ricorso alla violenza, le ragioni ambientaliste, il rifiuto delle ingerenze governative negli spazi privati, la difesa dei valori kemalisti, il divieto di accesso a Piazza Taksim per il Primo maggio. Tracciare una genealogia completa di cause spesso opposte, come mi ha fatto notare con ironia un’intervistata, “è un po’ come capire perché una mattina di luglio motivazioni vecchie e diverse d’improvviso hanno portato a conquistare una fortezza abbandonata dando il via alla Rivoluzione francese”. La protesta è divenuta una cassa di risonanza per rimozioni presenti e passate in cui, per utilizzare le parole di Füsün: “Ognuno riferisce una cosa diversa sulle sue cause perché questa era l’ultima goccia di migliaia di ultime gocce”. Di fronte alla difficoltà di ricondurre la contestazione a una categoria netta, la filosofa Gambetti ha proposto di intenderla come un “significante vuoto”, espressione mutuata dall’opera di Laclau e Mouffe (1985).¹¹

L’occupazione di Gezi Park può inoltre essere posta in continuità con le nuove proteste che da *Occupy Wall Street*, agli *Indignados*, dalle primavere arabe alle rivolte brasiliane hanno modificato l’orizzonte politico a livello mondiale (Pleyers, Glasius 2013). Questi movimenti sono accomunati da un lessico globale di protesta e da una comune critica a quei meccanismi decisionali da cui i cittadini si sentono sistematicamente esclusi. Una critica che si concretizza nella rivendicazione di diritti, siano essi il diritto a disporre del proprio corpo, a una maggiore libertà di espressione o all’abitare la città, in quello che, riprendendo una frase di Arendt (1966 [1951]) oggi in auge, possiamo chiamare il “diritto ad avere diritti”. I movimenti per l’alter-globalizzazione, non cercano di impadronirsi delle istituzioni, quanto di creare faglie nella dominazione, ossia di ridefinire il patto sociale agendo in primo luogo sui soggetti che partecipano al movimento.

Le proteste che hanno animato tante piazze del mondo da Zuccotti Park a Puerta do Sol, da Piazza Syntagma a Piazza Tahrir si contraddistinguono per il carattere improvvisato, per l’assenza di leader politici, per la massiccia partecipazione di non attivisti, per il

¹¹ Con questo termine Laclau e Mouffe intendono una soggettività politica non espressione di rapporti ascritti, ma risultante della contingenza e della prassi degli attori. In un passaggio dalla struttura alla pratica, il “significante vuoto” si afferma come uno spazio aperto che acquista senso attraverso le pratiche di soggetti che, a loro volta, non sono predefiniti da strutture rigide come, ad esempio, quella di classe.

rifiuto di strutture gerarchiche e per la trasformazione di parchi e piazze in zone temporaneamente autonome (Castells 2012). Per render conto di agglomerati di persone che occupano spazi pubblici e che, pur se caratterizzati dalla forte pluralità interna, si offrono come inediti soggetti politici, ha avuto grande fortuna il concetto di “moltitudine” introdotto da Hardt e Negri (2004). La moltitudine non è un corpo politico omogeneo e già costituito e non ha una dimensione organizzata ma si forma dall’unione di soggetti che si alleano per un obiettivo. Essa costituisce una composizione plurale e aperta, non suddivisa in organi ordinati gerarchicamente: un soggetto differenziato al proprio interno che agisce a partire da ciò che le è comune. Non ha una sua stabilità definitiva ma segue le esigenze del momento e permette ai soggetti di identificarsi diversamente nel processo di costruzione della coalizione.

Queste moltitudini cercano di “ripoliticizzare la politica” (Kilani 2014 [2014]) in esplicito contrasto con uno spazio politico percepito come intrasformabile, sporco e corrotto. Durante Gezi Park, ad esempio, i partiti di opposizione hanno cercato di indirizzare il dissenso ma si sono rivelati incapaci di raccogliere i lasciti del movimento. Per usare le parole del giovane militante Deniz: “Il CHP ha cercato di trasformare il parco in un suo comizio, ma è stato subito cacciato via, mentre per noi di sinistra Gezi Park è stato una speranza ma anche un grande fallimento perché la sinistra non l’ha previsto!”. Le composizioni plurali che sorgono all’improvviso in varie parti del mondo aspirano dunque a divenire laboratori di nuovi saper-fare politici in cui, per riprendere una nota frase di Ulrich Beck (1992: 24), lo spazio politico convenzionale “è divenuto impolitico e ciò che sino ad ora è stato considerato impolitico è divenuto politico”. Nel caso di Gezi Park la dissonanza con i linguaggi convenzionali dell’agire politico è presente sin dai termini con cui gli attori descrivono se stessi e la loro esperienza. Nei racconti ascoltati l’occupazione del parco è espressa attraverso il repertorio delle emozioni, configurandosi come un’“esperienza di solidarietà” nella quale i soggetti si auto-rappresentano come “semplici cittadini” o “persone gentili”.

Le tende piantate in spazi emblematici, l’uso di parole chiave come *Occupy* o di simboli come la maschera del film *V per Vendetta* (2005) sono, inoltre, il segno di una reciproca influenza tra le diverse piazze del mondo. Anche tra gli alberi di Gezi Park sono comparsi slogan quali *Occupy Taksim* e *Occupy Gezi* ed è stata allestita la *Gezi Parkı Kütüphanesi*, ossia la biblioteca di Gezi Park, con un evidente richiamo alla *The People’s Library* americana. Questa riproduzione di pratiche di protesta visti in un “altrove globale” non è solo il segno di una comune “cultura d’attivismo globale” (Demirhisar 2014) o

dell'affermarsi di quella che Kaldor (2007) ha definito una “società civile globale”, ma costituisce anche un modo attraverso cui attori diversamente dislocati si iscrivono in un immaginario politico transnazionale. Il desiderio di partecipazione favorisce non solo una riproduzione locale delle pratiche di azione ma anche una compresenza temporale delle espressioni di dissenso che, come ha scritto Kilani (2014 [2014]), si diffondono secondo un “effetto farfalla”. Gezi Park è così divenuto parte del nuovo repertorio politico giovanile globale a cui i soggetti attingono per riprodurre localmente una alleanza che attraversa lo spettro geopolitico transnazionale per ottenere risonanza e visibilità. Il richiamo al movimento turco è stato ad esempio ripreso negli slogan studenteschi nelle università di Bologna e Roma e, come con ironia appuntavo sul diario di campo, mentre ero a Istanbul, Gezi Park era arrivato nella mia vecchia facoltà a Roma. Come ha scritto Weiss (2002), le esperienze di persone che vivono in particolari località acquistano pienamente senso in relazione alle esistenze di altre persone che vivono in altre località, come se tutte vivessero nello stesso luogo.

Se dunque le proteste del 2013 hanno inserito la Turchia, e Istanbul in particolare, in un panorama transnazionale di movimenti giovanili e se la diffidenza verso le forme del politico sono caratteristiche che pongono la gioventù turca in continuità con un'esperienza globale dell'essere giovani, le rivendicazioni di Gezi Park possono tuttavia essere pienamente comprese solo tenendo conto delle cornici di senso locali. La protesta ha infatti frantumato la rappresentazione pubblica della gioventù. “Prima di Gezi Park non avevamo speranza per queste generazioni cresciute nel capitalismo” è una delle frasi più ricorrenti che ho ascoltato dai settantottini, spesso madri e padri dei giovani in piazza. Come visto, tali accuse sono parte dei discorsi che le vecchie generazioni hanno elaborato sulle nuove, rappresentando queste ultime come vittime passive del consumismo e del sistema e che la protesta del 2013 ha in parte messo in discussione.

Ponendo accanto segmenti di popolazione che nella vita ordinaria si rappresentano come inconciliabili, inoltre, l'occupazione del parco ha messo in discussione le frammentazioni sociali e politiche che caratterizzano il tessuto di Istanbul (Yıldırım, Navaro-Yashin 2013). A Gezi Park era infatti presente una eterogenea nebulosa di persone: i militanti di sinistra, le associazioni LGBT, il mondo delle ONG, chi si definisce kemalista, chi nazionalista, chi appartiene alle minoranze etniche e religiose, i piccoli gruppi islamici dei Musulmani anticapitalisti e dei Musulmani rivoluzionari e, soprattutto, quella maggioranza di giovani spesso etichettati come “apolitici”. Suggestive al riguardo sono le

parole con cui Arin ha descritto lo stupore di essersi ritrovata per la prima volta in un grande movimento di massa sino a quel momento per lei impensabile:

È la prima volta che io, un curdo, un nazionalista e un islamico stiamo tutti assieme. Pensi di conoscere la realtà, pensi di conoscerla anche molto bene e poi improvvisamente... *boom!* Gezi Park è stata un'esperienza straordinaria *e non posso spiegarla con tutta la mia vecchia esperienza del mondo.*

Se, come asserisce Bourdieu nelle *Meditazioni pascaliane* (1998 [1997]), la coincidenza quasi perfetta tra tendenze oggettive e attese del soggetto rende l'esperienza del mondo un insieme di anticipazioni confermate, Gezi Park può essere inteso nei termini di uno shock esperienziale, capace di scompaginare le categorie con cui è codificata la realtà. Uno shock legato soprattutto alla rottura delle aspettative che le persone avevano sul comportamento degli altri. “Durante Gezi Park eravamo tutti uniti, tutti sorpresi di essere uniti e tutti ci chiedevamo come fosse possibile” ha proseguito la giovane, ripetendo una frase che ho sentito quasi identica in altre occasioni. Più che l'opposizione al neoliberismo, all'autoritarismo o la difesa delle aree verdi è dunque l'inedito senso di appartenenza la cifra significativa di questa rottura biografica e politica. Partendo da questa rottura dell'aspettativa, nelle pagine seguenti intendo passare dall'esame del *perché* a quello del *come*, ossia spostare il focus dalle cause ai meccanismi che hanno reso Gezi Park un disordine del pensiero classificatorio capace di favorire una trasformazione della relazione tra sé e gli altri (D'Orsi 2015b). È in questa prospettiva che nel paragrafo successivo incentro l'analisi sulla densità di segni corporei, di stati emozionali e di codici linguistici e comportamentali che hanno articolato il dissenso.

5.4. ETNOGRAFIA DI UNA PROTESTA

5.4.1 Memorie pesanti e nuovi nomi

Pur se le violente reazioni della polizia hanno innescato proteste in tanti quartieri di Istanbul e in altre città, il parco ha mantenuto una sua peculiarità distinguendosi anche dalla limitrofa piazza Taksim. In quanto deposito delle memorie della sinistra, quest'ultima è infatti il luogo di oggettivazioni identitarie forti e durante la protesta si è ricoperta dei volti iconici dei martiri rivoluzionari. Se escludiamo la comunità LGBT,

invece, nessuno dei manifestanti aveva un legame specifico con il parco: rispetto alla geografia del dolore codificata nella piazza, Gezi Park si è offerto come un luogo così vecchio da risultare nuovo, talmente dimenticato da poter essere riscritto. Come ha osservato Connerton (2009), i riferimenti spaziali spesso acquisiscono importanza nel momento in cui rischiano di essere cancellati. Per connettersi con un luogo marginale, gli attori hanno dunque inventato un legame di memoria che non esisteva in precedenza: essi hanno rivitalizzato i ricordi d'infanzia, condividendo sui social networks fotografie e racconti ambientati nel parco (D'Orsi 2015c). La memoria è così emersa come un mezzo attraverso il quale le persone potevano entrare nel movimento e come una tattica per appropriarsi del parco, un'“arte dei deboli”, come ha scritto de Certeau (2001 [1980]), per opporsi alla dispossessione minacciata dallo Stato.

In questa riscoperta di ricordi dimenticati, rientra anche la scelta di alcuni ragazzi armeni di rendere pubblica la memoria del cimitero sepolto sotto il parco (Demirhisar 2016). Durante l'occupazione, il gruppo *Nor Zartonk* ha infatti eretto una piccola lapide in polistirolo che rievocava il cimitero demolito per fare spazio alle narrative architettoniche repubblicane. Sulla lapide un'iscrizione recitava: “Cimitero armeno Surp Hagop, 1551-1939. Voi avete preso il nostro cimitero, voi non porterete via il nostro parco”. La memoria armena è stata messa così al servizio della nuova comunità di manifestanti, sperimentando un modo inedito di gestire il passato, alternativo all'opposizione tra nascondimento e agonismo che di solito imbriglia la memoria delle vittime. Eloquentemente è l'impiego dei pronomi possessivi nella frase incisa sulla lapide. Il doppio uso del possessivo “nostro” si estendeva dal cimitero al parco, mutando i confini del soggetto di riferimento: se il primo presupponeva la comunità armena, il secondo si rivolgeva agli attori nel parco. Il piccolo monumento favoriva dunque un modo inclusivo di esperire pubblicamente se stessi e gli altri. Altrettanto rilevante è l'uso del pronome “Voi”: se il primo si riferiva al potere kemalista che ha cacciato gli antenati, il secondo si rivolgeva al governo dell'AKP. La frase metteva così in luce, ancora una volta, come lo Stato, di là dei mutamenti politici, assuma nei vissuti biografici il carattere trans-storico di un potere che espropria i soggetti della propria storia. Piantare la lapide di un cimitero perduto, così come attribuire a un angolo il nome di Hrant Dink *caddesi*, sono modi per creare una città immaginata sopra quella concreta, ossia tentativi di trasformare gli spazi al fine di non subirli (Sobrero 2011). Il piccolo parco di Gezi si è dunque offerto non solo come un rifugio fisico dal potere repressivo ma anche come un luogo immaginario dove liberarsi del carico di memorie pesanti, abitandole in maniera diversa.

Quest'uso della memoria rientra nel repertorio di nuovi codici di azione che hanno reso la comunità di Gezi Park un inedito della scena politica. Sin dagli scontri legati al rogo delle tende che occupavano il parco, si è infatti sviluppato un linguaggio originale attorno al quale hanno ruotato le rappresentazioni del governo e di chi protestava. Se l'allora Primo Ministro Erdoğan ha introdotto l'epiteto denigratorio *çapulcu*¹² per inserire le proteste all'interno della consolidata narrativa del nemico interno,¹³ tale etichetta è stata riappropriata dalle voci nel parco. Sebbene la delegittimazione abbia trovato riscontro in parte della popolazione, l'espressione *çapulcu* ha assunto anche un'accezione positiva sino a divenire un'espressione utilizzata dai manifestanti per definirsi. Questa definizione al contempo "sentita" e "subita" ha consentito di elaborare una relazione contrastiva con un avversario specifico (Erdoğan, emanazione dello Stato), di pensarsi come gruppo e di marcare un'estraneità con precedenti forme di dissenso. Al pari di molti giovani, Hülya ironicamente ringraziava Erdoğan: "Il modo in cui Erdoğan ci ha rappresentato ha aumentato la nostra rabbia e ci ha tenuto uniti. Ci chiamava *çapulcular* e involontariamente ci ha aiutato. Dovremmo ringraziarlo e in un certo senso è stato il leader della rivoluzione!". La riappropriazione di questo epiteto ha permesso dunque di liberarsi temporaneamente dei propri nomi e affermarsi come inediti soggetti politici.

Come ricorda Alberto Melucci (1996), la creazione di codici per tracciare una diversa cornice di senso del reale costituisce uno dei modi attraverso cui i movimenti contemporanei sfidano le rappresentazioni egemoniche e marcano la loro visibilità pubblica. Attingendo a piene mani alla cultura di massa e ricorrendo allo humor parodistico, i giovani in strada hanno destabilizzato la narrativa imposta loro dall'alto. Il lancio di fiori, la lettura di libri di fronte alla polizia, la pulizia della piazza e la circolazione d'immagini iconiche come la *Kırmızılı Kadın* ("donna in rosso")¹⁴ sono infatti parte di una messa in scena che ha permesso la risemantizzazione del termine *çapulcu*. La raffigurazione non violenta del movimento è stata una strategia attraverso cui i manifestanti hanno elaborato sentimenti d'indignazione e marcato una diversità rispetto alle tradizioni politiche passate. Il successo della protesta è stato tuttavia anche merito del repertorio delle organizzazioni di sinistra che hanno svolto un ruolo di primo piano

¹² Il termine *çapulcu*, "vandalò" e "saccheggiatore", evoca figure sociali che devastano lo spazio urbano.

¹³ Il quadro interpretativo del nemico interno non si lega solo alle logiche securitarie del contemporaneo ma anche al modo in cui storicamente sono state disconosciute le rivendicazioni di chi dissente (cfr. cap. uno).

¹⁴ La fotografia coglie l'attimo in cui un agente di polizia spara del gas lacrimogeno sul viso di una ragazza con un vestito rosso (cfr. appendice). L'immagine è divenuta una delle icone del movimento perché contrappone la brutalità della polizia all'innocenza della ragazza e perché rappresenta l'eccezionalità di una protesta che ha per protagonisti persone la cui ordinarietà è evidente sin dal modo di vestire.

nell'edificazione di barricate, nella disposizione dei corpi in piazza e nel rispondere alle cariche della polizia. In azioni come il lancio dei fiori o la pulizia del parco vi è dunque un chiaro elemento di teatralità che, in parziale contraddizione con le pratiche effettive di resistenza, ha permesso di costruire una rappresentazione del movimento ad uso sia esterno che interno. Lanciare sassi alla polizia o edificare barricate sono stati infatti elementi funzionali che hanno tuttavia suscitato un certo imbarazzo con l'immagine che il movimento aveva di sé. Mi ha raccontato in proposito Oya:

Ad essere attaccati sono di solito quelli che combattono contro la polizia e che se la cercano, ma questa volta erano ragazzi innocenti e persone normali. [...]. Durante Gezi io ero così arrabbiata con loro [i militanti di sinistra] perché sventolavano i loro simboli e perché attaccavano la polizia. Speravo che smettessero subito perché la televisione avrebbe mostrato sempre la stessa cosa! [...]. Quei partiti li vedi solo nelle proteste che manda la tv dove li mostrano come terroristi. Ma questa volta non era la solita protesta di estremisti, anarchici o *zararlı adamlar* [lett. persone pericolose]. Questa volta in strada c'erano anche persone come me, c'erano anche persone normali!

Nelle parole di Oya, un soggetto che storicamente appartiene ai ceti egemonici secolari e kemalisti, traspare la stigmatizzazione dei militanti di sinistra che, in opposizione a una presunta normalità, li rende ai suoi occhi responsabili delle violenze subite. Le sue parole mostrano anche come il rifiuto della violenza durante Gezi Park rispondesse al tentativo di parlar fuori dai confini imposti dalla logica securitaria che ha raffigurato il movimento come una ripetizione del passato.

5.4.2. Il carnevale

Il parziale rigetto delle etichette governative è avvenuto anche mediante il ricorso a creatività grafiche e sketch caricaturali. A slogan tradizionali legati agli anni settanta come "Spalla contro spalla contro il fascismo" e la traduzione turca dello slogan del maggio francese "*Ce n'est qu'un début, nous continuons le combat*", se ne sono infatti affiancati di nuovi come "Se non hanno più pane che mangino gas, Recep Tayyip Antonietta", con cui si paragonava il Primo Ministro a un sovrano insensibile alle necessità del suo popolo, oppure "*Tayyip the winter is coming!*" che richiamava la nota serie televisiva *Games of Throne*.

La pluralità di stili e d'invenzioni estemporanee che potevano essere pienamente comprese solo dai giovani manifestanti hanno tracciato i confini di un'inedita intimità e

reso la protesta un evento inaspettatamente divertente, donandole un connotato “carnevalesco” (Bachtin, 1979). Il riso carnevalesco, come ha osservato Bachtin (cfr. Sobrero 1983) è un riso liberatorio e sovvertitore che, nella sua precarietà e incompiutezza, smantella ogni logica della necessità, rende prive di senso le assiologie che ordinano il presente e si offre, al contempo, come alternativa alle gerarchie del quotidiano, ossia come un modo attraverso cui i soggetti si rendono estranei alle forme date del sociale. Questa ironia sovvertitrice è messa in luce dalla barzelletta che mi ha raccontato Muge, una giovane donna di ventotto anni proveniente da un’agiata famiglia d’ingegneri che l’ha spinta lontano dalla sfera politica ritenendola pericolosa e inutile. L’esperienza di Gezi Park ha tuttavia abbozzato un mutamento in famiglia perché, come ha raccontato la giovane, “per la prima volta abbiamo iniziato a parlare di politica e per la prima volta abbiamo sentito di poter cambiare le cose”. Qualche settimana dopo lo sgombero, incalzata dalle mie domande su cosa sarebbe accaduto in seguito, ha risposto con una barzelletta in cui un ragazzo chiedeva al padre perché venti anni prima la rivolta di Gezi Park non avesse avuto seguito e il padre rispondeva laconico “perché non riuscivamo a smettere di ridere”. Muge indirettamente suggeriva di non circoscrivere il significato dell’azione collettiva alle sue ricadute politiche immediate, ma di cogliere come il suo bagaglio ironico abbia generato aporie capaci di rivelare ai soggetti i limiti delle loro certezze. Ad esempio, vivendo in un ricco quartiere periferico, Muge è solita frequentare persone che, come lei, appartengono all’élite secolarizzata, e, sotto l’influenza della madre, ha vissuto la crescente presenza di donne velate con paura, percependole come degli “alieni”. Nel parco, tuttavia, ha stretto rapporti con delle ragazze velate, asserendo di essere diventata più sensibile alle esperienze altrui.

Il senso carnevalesco che ha contraddistinto la protesta va posto in contrapposizione non solo al potere repressivo dell’AKP, ma anche alle forme consolidate di resistenza. Nell’estate del 2013, Asu, l’illustratrice presentata nel primo paragrafo, commentando la presenza sull’appendiabito dietro la sua porta di casa del cartellone della marcia per Dink e della maschera anti-gas indossata la notte che ci siamo conosciuti, ha detto:

L’hai riconosciuto? La maschera e il cartello mi ricordano momenti importanti. Proprio prima di Gezi Park mi lamentavo che i partiti di sinistra non parlano delle cose del mio tempo...E poi è arrivato Gezi Park. [...]. Per me il Primo maggio è noioso con i suoi slogan vecchi e tristi. Perché dobbiamo soffrire al Primo maggio? Io voglio anche divertirmi! Le occasioni organizzate dalla sinistra sono piene di regole che non hanno senso per me, sono conservatrici e sono tristi. Io trovo noiosa la generazione dei miei genitori perché o critica tutto o parla di

quanto fossero gloriosi gli anni settanta. Con Gezi abbiamo invece fatto qualcosa di nuovo e divertente! C'era un'atmosfera di festa come durante il Gay Pride di qualche anno fa quando siamo riusciti per la prima volta a fare una protesta su *İstiklal caddesi*. Ricordo che è stato un momento incredibile in cui un gruppo di persone mezze nude ha spezzato l'oppressione. Erano solo persone mezze nude che ballavano e si divertivano e non potevano essere repressi perché, anche se suona retorico, ridere demolisce il potere.

La ricerca da parte di Asu di modi d'agire nello spazio pubblico che implicassero anche il divertimento può essere posta in relazione con la critica esercitata da Füsün al modo "triste" di abitare la memoria trasmessole dal padre e ritrovato nel museo itinerante. Le sue parole possono essere lette in continuità anche con le critiche di Mustafa alla memoria patrimonializzata della sinistra, paragonata all'epica, un genere letterario che si svolge nel tempo chiuso del mito, e contrapposta al tempo improvvisato e privo di regole di Gezi Park. L'elemento carnevalesco insito nel movimento si offre pertanto come un'alternativa al "saper soffrire" della tradizione politica di sinistra, incorporato in posture, stati d'animo, emozioni e rappresentazioni del mondo.

Asu lascia inoltre intravedere una nuova estetica politica che, attraverso la street-art, la danza e gli atteggiamenti buffoneschi, ha offerto negli ultimi anni spazi di contestazione alternativi alle forme più convenzionali dell'agire politico (Çolak 2014). Come ha ricordato Jasper (2011), i paradigmi teorici dei movimenti sociali hanno a lungo privilegiato modelli logocentrici in cui l'azione di protesta è stata intesa come un sistema di segni e di messaggi inviati, ponendo in secondo piano il ruolo delle emozioni nelle pratiche politiche. Le atmosfere emozionali che avvolgono il "saper-fare" politico non sono tuttavia aspetti marginali, ma forme storicamente incorporate di ordinamenti della vita sociale e costituiscono uno dei modi principali attraverso cui le persone condividono e costruiscono significati sul mondo.

Non intendo tuttavia suggerire che il registro comico fosse esterno ai militanti di sinistra, poiché l'autorialità di molte recite buffonesche era con orgoglio rivendicata da un giovane come Emreca, che si definiva un rivoluzionario, in contrapposizione al modo "noioso, dall'alto e pesante con cui i vecchi combattenti insegnano la lotta". Vorrei piuttosto sottolineare che questo elemento ha agito come componente trasgressiva rispetto a ogni forma di ufficialità, inclusi i modi consolidati di opposizione e resistenza divenuti tradizione politica della sinistra. La dimensione carnevalesca, la ricerca di nuovi codici e un luogo dove iscrivere nuove storie hanno permesso, dunque, di pensare la protesta come una realtà che non poteva essere conclusa nelle classificazioni precedenti.

5.4.3. Respirare le esperienze degli altri

Gökhan: Abbiamo respirato così tanto gas. Alcuni hanno vomitato, altri sputato sangue, altri ancora sono quasi morti soffocati. Ti confesso però che il gas mi manca. Alcune settimane dopo, quando non lanciavano più gas, ho iniziato a sentirme la mancanza. Dico sul serio.

Lorenzo: Cosa vi manca del gas?

Umut: Forse c'era una sostanza che crea dipendenza, non lo so, ma quando sono solo mi ritrovo a cercare di ricordare l'odore del gas, un odore che mi riporta indietro a quel senso di stare insieme, di scappare assieme, di rispondere tutti assieme alla polizia. [...]. Ti confesso che ho nostalgia per il gas!

Le parole di Gökhan e Umut, due ragazzi aleviti che mi hanno ospitato nella loro tenda durante l'occupazione del parco, suggeriscono che per comprendere a pieno questa protesta bisogna intenderla anche come una politica dei sensi. Essi mostrano infatti come l'uso ripetuto di sostanze urticanti, piuttosto che disciplinare corpi, abbia favorito il costituirsi di una comune esperienza sensoriale: l'esposizione ai gas lacrimogeni ha agito come collante sociale, sovvertendo gli scopi e le logiche con cui l'azione repressiva era stata concepita. Nel linguaggio sviluppato nei giorni dell'occupazione, recarsi al parco era scherzosamente definito come un “andare a un festival del gas”¹⁵ mentre slogan quali “Spray! Spray! Dacci il tuo Spray!”, “Questo gas è meraviglioso, amico!” e “Più ci dai gas, più diventiamo numerosi” erano intonati con frequenza.

La presenza di un avversario comune e una violenza percepita come ingiustificata hanno costretto i manifestanti a stare l'uno accanto all'altro favorendo inaspettati sentimenti di intimità. Come ha osservato Gambetti (2014), bisogna partire dalle politiche del corpo per decifrare un movimento che non rientra nelle categorie politiche convenzionali e in cui erano in gioco forze diverse e spesso opposte. Sono stati i modi concreti di abitare la “comunità di Gezi” che hanno prodotto una circolarità tra il fare e il divenire consapevoli, alla base di quello che possiamo definire come un'appartenenza in divenire. Le ferite inferte dai proiettili di gomma, i volti equipaggiati con maschere di gas fatte in casa o con

¹⁵ A questa espressione si è ispirato il *Gazdan Adam Festival*, il “festival dell'uomo del gas”, un evento organizzato in luglio nel quartiere di Kadıköy da associazioni culturali e giornali per proseguire la protesta. Questa manifestazione, presentata come espressione della società civile in piazza, mostra le contraddizioni contenute nel movimento poiché, secondo molti, essa veicolava rivendicazioni kemaliste che non rappresentavano “il vero spirito di quanto vissuto”, spingendo alcuni di loro, inclusi Gökhan e Ali, ad abbandonare l'evento. Come abbiamo visto a proposito della produzione dello spazio politico in Turchia (cfr. cap. uno), definizioni come “società civile” costituiscono etichette a cui ricorre una molteplicità di attori per rappresentarsi come “la società oltre lo Stato”. È dunque opportuno decostruire tali concetti per evitare facili contrapposizioni come quella tra Stato e società e tra potere e resistenza poiché la maggior parte dei soggetti coinvolti nella protesta si colloca in posizioni mediane.

gli occhialelli da piscina, le bocche che tossivano a qualunque ora e gli occhi e i corpi irritati dalle sostanze urticanti sono stati i segni che permettevano ai soggetti un comune riconoscimento. Lo sfilare insieme di associazioni LGBT, gruppi islamici e giovani con la bandiera di Atatürk ha rappresentato l'espressione più eloquente di un'inedita alleanza fondata sul senso di vulnerabilità.

Le categorie cognitive con cui classifichiamo la realtà non sono solo di tipo astratto e razionale ma sono connesse ai modi corporei ed emozionali attraverso i quali ci relazioniamo con gli altri, rendendo le pratiche sociali, prima ancora che un oggetto di pensiero, un insieme di esperienze vissute. Seguendo il paradigma dell'incorporazione (cfr. Csordas 1990, 1999), le persone prima di *avere* un corpo, *sono* corpi senzienti e agenti. Oltre che realtà concettuale, la conoscenza è infatti un insieme di esperienze corporee: il corpo non è solo plasmato dalla cultura e dalla storia ma si costituisce anche come soggetto attivo nel *produrre* i significati e nel decodificare le esperienze (Mattalucci-Yılmaz 2003). Le soggettività e i processi storici a esse connessi si costituiscono dunque nell'esperienza incorporata degli attori, attraverso scambi e interazioni che sono prima di tutto esperienze corporee.

La maggior parte dei manifestanti non apparteneva a gruppi organizzati, ma era lì per propria iniziativa e, dunque, è stata la comune esperienza dell'evento, più che la condivisione di un ideale politico, a tracciare inattesi spazi d'intimità che i manifestanti hanno denominato *Gezi ruhu*, ossia lo spirito di Gezi Park. Questo *ruhu* può essere inteso nei termini di una "energia emozionale" (Collins 2001), espressione con la quale Randall Collins descrive le emozioni elaborate all'interno dei movimenti di protesta e che si pongono a fondamento di inediti sé politici. L'insolita alleanza non ha tuttavia rimpiazzato le preesistenti affiliazioni politiche, etniche o religiose. Si è trattato piuttosto di quella che possiamo definire nei termini di una "*collective thereness*" (Butler, Athanasiou 2013), uno stare insieme situazionale e fisico, che non preesiste all'azione sociale e che è sempre in procinto di essere scomposto e ricomposto. Il movimento di Gezi Park si presenta allora come l'affiorare, l'affermarsi e, come vedremo nell'ultimo capitolo, in parte lo sciogliersi di quella "politica di coalizione" evocata da Butler (2013 [1990]), un sistema aperto di soggettività negoziate che consente di "lavorare" sulle contraddizioni interne, permettendo di superare temporaneamente i confini dei propri posizionamenti e di attivare nuovi processi immaginativi.

La centralità della dimensione corporea è messa in evidenza ancora una volta da Asu:

Per la prima volta ho vissuto la violenza di Stato in prima persona. Queste cose le avevo sentite solo nei racconti di mia madre, ma viverle sul tuo corpo è molto diverso. Un proiettile di gas mi ha sfiorato la faccia mentre la polizia sparava alla gente a terra. Non riuscivo a credere che stesse accadendo davvero ma mi sono anche sentita connessa con il mondo! Prima di Gezi ero disorientata, non mi era chiaro chi fossi, cosa volessi e cosa avevano fatto i miei genitori. Ero arrabbiata con loro perché o criticano tutto e sono nostalgici, ma ora posso dire che ho capito la loro esperienza, adesso questa vive in me sotto la pelle.

Le parole di Asu seguivano di poche ore il nostro primo incontro, avvenuto mentre fuggivamo insieme ai rastrellamenti della polizia. La sera prima, dopo violenti scontri con i TOMA - i blindati delle forze dell'ordine muniti di idranti - assieme ai miei coinquilini avevo trovato rifugio in un edificio vicino all'ospedale tedesco, a poche centinaia di metri dal parco, il cui portone era stato lasciato aperto secondo un'abitudine che gli abitanti del quartiere di Cihangir avevano preso per offrire un riparo alle persone coinvolte negli scontri. La polizia arrestava chiunque si aggirasse per le vie rese spettrali dalle nubi di gas urticante quando avevamo fatto cenno a un gruppo di giovani, tra i quali figurava anche Asu, di entrare e nascondersi con noi nel buio del sottoscala. Per Asu le proteste per Gezi Park si configurano come un vissuto al contempo lontano e vicino alla biografia familiare. L'incorporazione dell'evento ha permesso infatti alla donna di rilavorare la sua relazione con il mondo rendendo la violenza vissuta un'appropriazione esperienziale del passato. Posta all'interno della cornice della protesta, la repressione dello Stato piuttosto che un effetto di disancoramento ha così operato una saldatura intergenerazionale permettendo alla giovane di riprendere le fila della propria storia di famiglia e aggiungervi nuovi capitoli. Il passato e le generazioni possono dunque essere intese anche come una questione di rapporti tra esperienze corporee.

Se Asu dichiarava di avere sentito il vissuto dei genitori, il commento più ricorrente tra i giovani nel parco è stato invece quello di avere compreso attraverso la propria fisicità l'esperienza dei Curdi, ossia di coloro che più di tutti incarnano la figura del nemico interno. Oltre agli inattesi stati corporei ed emozionali, anche la censura e il ritrovarsi per la prima volta tra "coloro contro lo Stato", ha contribuito a incamerare molti soggetti in una cornice anti-egemonica, accorciando d'improvviso la distanza con chi sino a quel momento era ritenuto una minaccia nazionale. Il ruolo della comunità curda nella protesta

è stato per la verità limitato¹⁶ e i Curdi che popolano i racconti dei giovani sono spesso figure evocative che lasciano intravedere il disfacimento di quei meccanismi di normalizzazione delle disuguaglianze vissuti sino a quel momento come ordini naturali delle cose. La dimensione corporea della protesta ha pertanto innescato una defamiliarizzazione del quotidiano che ha reso le differenze con gli “altri significativi” (siano essi i Curdi, gli islamici, i kemalisti, gli apolitici o i propri genitori) diversamente pensabili. Durante le proteste, ad esempio, ho preso parte alla commemorazione per un giovane morto nei concomitanti scontri a Diyarbakir (città simbolo dell’opposizione curda) a Kadıköy, un quartiere abitato in prevalenza dalle classi medio-alte e secolarizzate di Istanbul, dove il discorso sull’omogeneità nazionale è storicamente ben radicato. In un’atmosfera gioiosa, i manifestanti protestavano contro la violenza di Stato intonando slogan sia in turco sia in curdo e alcuni, avvolti nella bandiera nazionale, improvvisavano danze al ritmo di melodie curde.

Scendere in strada e difendere il parco non hanno dunque significato soltanto esperire la violenza dello Stato, ma anche entrare in relazione con corporeità percepite sino ad allora come altre da sé. Questa comprensione degli altri è stata costruita attraverso un insieme di apprendimenti pratici in cui corpo ed emozioni hanno assunto il carattere di metafore culturali potenti, agendo non solo come mediatori simbolici di esperienze ma come costruttori di discorsi sul rapporto tra sé e gli altri, sé e le istituzioni, sé e le proprie eredità storiche o famigliari.

5.4.4. Spazi liminali e pratiche quotidiane

“Entrare nel parco era come oltrepassare pareti invisibili e ritrovarsi in una dimensione fuori dal tempo. Lì la gente era come trasformata, persino le espressioni del viso erano diverse”. Con queste parole Emrekan, il fidanzato di Arin, ha descritto il suo arrivo nel parco, mostrando Gezi Park come un interstizio liminale, una zona di confine nella quale sperimentare nuove configurazioni sociali. Il *limen* è per sua definizione uno stare sulla soglia, una condizione di distacco dai luoghi della vita quotidiana, dai suoi tempi, dalle sue norme e dai suoi valori, che permette alle persone di porre una distanza riflessiva da un contesto dato per scontato (Turner 1967, 1972 [1969]). Esso si offre come uno spazio di ibridazione e creatività, in cui i soggetti possono scomporre i codici culturali e giocarvi

¹⁶ Il movimento curdo ha fornito un supporto limitato alla protesta per la sua concomitanza con il processo di pace promosso dall’AKP e per un velato risentimento verso coloro che scendevano in piazza per difendere degli alberi e che per decenni hanno sempre ignorato cosa accadeva nell’est del Paese.

secondo regole nuove, operando una riscrittura della grammatica sociale. È ancora Asu a mostrare come la condizione liminale del parco abbia costituito una parentesi esistenziale caratterizzata da forte intensità emotiva e da continui sconfinamenti e trasgressioni che hanno permesso uno straniamento dello sguardo:

Ero sul tetto dell'AKM [il centro culturale Atatürk] e ho pensato che Gezi fosse fuori dal tempo. Un'esperienza dove il tempo si era fermato, come se tutti i nostri diversi passati e futuri fossero tutti assieme. Ciascuno era lì con i suoi problemi: gli Aleviti, i Curdi, gli Armeni, i kemalisti, gli islamici e la mia generazione schiacciata dalla paura del *12 eylül*. [...]. In duecento metri quadrati abbiamo fatto i conti con la nostra storia, con i nostri buchi neri. Gezi Park è stato una specie di zona libera, in cui Curdi e nazionalisti stavano assieme. C'erano i nazionalisti che facevano il segno dei Lupi grigi ai Curdi e questi rispondevano con il poster di Öcalan, ma nel parco sono stati costretti a coesistere perché le vecchie regole non valevano. Non è stato perfetto perché c'erano nazionalisti e anche quei gruppi di sinistra che rivendicano la lotta armata. Non so se questi hanno capito lo spirito di Gezi, ma senza di loro, che sanno come fermare la polizia, non ce l'avremmo fatta. Anche io ho dovuto accettare gli altri, e mi è costato fatica tollerarli. Per questo è stato un confronto totale e in modo nuovo....

Nei tanti racconti ascoltati Gezi Park appare come uno spazio sia fisico sia immaginato che non si riduce a un riunirsi e discutere ma assume piuttosto le fattezze di una *communitas*, una vita comunitaria in cui si condivideva il cibo, si prendeva il sole, si dormiva e si giocava assieme. Per utilizzare le parole di Emreca, “Gezi Park è stato come inventare un nuovo stile di vita”. La possibilità di vedersi dal di fuori si è dunque realizzata attraverso una risemantizzazione di atti del quotidiano e che nel tempo della protesta sono divenuti pratiche di attivismo politico. Tra i tanti esempi riporto qui quello dei cosiddetti *yeryüzü sofraları*, letteralmente i “tavoli della terra”, che bene illustrano l'inedita combinazione di simboli e pratiche culturali.

La coincidenza dell'inizio del Ramadan con la protesta ha costituito per il governo l'occasione per sviluppare retoriche polarizzanti e rappresentare i manifestanti come i figli di quell'élite secolare che ha marginalizzato la popolazione più legata alle tradizioni islamiche. Sebbene il movimento di Gezi Park sia stato in prevalenza espressione di coloro che possiamo definire come secolari, la presenza dei cosiddetti gruppi dei Musulmani Anticapitalisti e dei Musulmani Rivoluzionari ha ricevuto grande sostegno. Questo atteggiamento testimonia il desiderio di non restare imbrigliati nella frattura tra mondo religioso e non religioso che permea anche aspetti quotidiani della vita a Istanbul.

Il tentativo di superare tale polarizzazione si è reso evidente nelle notti del *Kandil*,¹⁷ quando in segno di accoglienza sono stati vietati alcolici nel parco, ed è divenuto emblematico con i *yeryüzü sofraları*. Questi ultimi sono stati gli *iftar*, ossia i pasti serali di rottura del digiuno quotidiano nel Ramadan, allestiti poco dopo lo sgombero del parco su *İstiklal caddesi* dai gruppi islamici sovracitati. Questi “tavoli della terra” sono stati presentati come umili, con fogli di giornale deposti a terra a mo’ di tovaglia e costituivano al contempo una critica al simbolo di ostentazione e lusso che la pratica dell’*iftar* ha acquisito per la nuova borghesia islamica negli anni dell’AKP e una risposta al tentativo governativo di separare i manifestanti in base all’aderenza religiosa.

Con l’intento di rigettare una rappresentazione dualistica della società, l’invito a partecipare ai tavoli della terra, in seguito diffusosi in altre aree della città, è stato infatti rivolto anche a chi non aveva mai seguito il digiuno, mostrando un abile uso delle risorse simboliche a disposizione. Come ha sottolineato Göle (2013), gli *yeryüzü sofraları* possono essere intesi come una transgressione della frontiera del religioso, complementare, seppur inversa, a quella compiuta negli anni ottanta dalle giovani donne islamiche che, indossando il velo nei luoghi pubblici, avevano sfidato uno Stato secolare che cercava di plasmare stili di vita e esperienze di genere.

La storia di Mehmet, un ingegnere di trentadue anni proveniente da una famiglia conservatrice del quartiere di Üsküdar legata alla destra religiosa, ci permette di cogliere tale aspetto. Seduti in un caffè poco distante da *İstiklal caddesi*, dove avevamo da poco consumato assieme l’*iftar* di protesta, avevo spiegato a Mehmet di voler fare un’intervista con un *muhafazakar*, ossia un conservatore, ma il giovane mi ha prontamente interrotto dicendo: “Io sono molto religioso, ma non sono sicuro di essere conservatore, come vedi indosso la maglietta degli Iron Maiden [un gruppo di musica metal] che mia madre definisce satanici e allo stesso tempo leggo questo” - indicando il grosso libro di Said Nursi¹⁸ poggiato sul tavolo. Mehmet ha proseguito spiegandomi:

So che poche persone sono come me, ma io esisto e sono l’esempio che non si possono rinchiudere le persone in caselle. Non voglio più utilizzare etichette come Aleviti, Curdo, Turco, *muhafazakar*, *çağdaş* [lett. moderno]. So che se utilizziamo queste definizioni ci dividiamo

¹⁷ Con *Kandil* si indicano cinque notti sacre del calendario islamico durante le quali, secondo una tradizione che risale al sultano Selim II, vengono accese candele.

¹⁸ Said Nursi (1878-1960) è stato un pensatore musulmano sunnita di origine curda a cavallo tra la fine dell’Impero e la nascita della Repubblica. Nursi fu un convinto assertore del cammino congiunto tra Sufismo e scienze moderne e si batté per l’insegnamento della Storia delle religioni nelle scuole secolarizzate e delle scienze moderne nelle scuole religiose. Al suo pensiero si è ispirato Fethullah Gülen.

subito in schieramenti. [...]. Prima di Gezi mi sarei definito a-politico perché i miei genitori, se in passato hanno salvato il Paese dal comunismo, a me hanno sempre detto che dovevo diventare un bravo ingegnere come mio nonno e di non immischiarmi in cose sporche e pericolose. Stare lontano dalla politica è un riflesso condizionato che mi porto dentro, ma adesso mi sento confuso e penso che siamo tutti stufo del punto di vista dei nostri genitori [...]. Dopo Gezi non mi considero più apolitico! Come fai? Siamo tutti cambiati! Abbiamo scoperto che la politica non è poi così male... Prima ho pensato, e molti altri con me, che discutendo di politica avrei perso gli amici, ma ora non ho più paura di litigare.

Partendo da ciò che era condiviso, in questo caso la “apoliticità”, Mehmet ha tracciato elementi di comune pensabilità, ha accorciato la distanza con gli altri giovani e ha marcato una differenza rispetto alle generazioni precedenti. Il suo percorso è tuttavia il risultato di cambiamenti progressivi poiché sino a anni recenti, non stringeva la mano in pubblico alle donne e non si sedeva al tavolo con chi consumava alcolici. Nel periodo universitario ha iniziato ad avere amici provenienti da ambienti secolari e grazie alle fotografie relative alla protesta postate da questi ultimi sui social media¹⁹ ha cambiato opinione:

Vedendo le immagini delle bandiere del TKP [partito comunista] che pendevano dal tetto dell’AKM ho pensato che fosse la solita protesta di estremisti, anarchici o *zararlı adamlar* [uomini pericoli]. Sembrava un altro primo maggio e dunque niente d’interessante per me. Ma poi ho visto che c’era tanta censura e che la polizia era violentissima e che c’erano anche tanti giovani come me [ossia “apolitici”]. E ho deciso di unirmi ai miei amici.

Mehmet si è trovato coinvolto quasi per caso, non per opporsi alle politiche neoliberiste né per la difesa dell’ambiente, ma per seguire degli amici. Tuttavia ha descritto la sua partecipazione ai “tavoli della terra”, con grande entusiasmo:

Gli *yeryüzü sofraları* sono stati davvero emozionanti. Di solito al ristorante sono a disagio se siedo in un tavolo con qualcuno che beve alcol, ma lì era tutto diverso. In questi giorni mi sento come Ken Parker, il protagonista di un fumetto, un cow boy amico degli Indiani che sa che il suo governo sta opprimendo gli Indiani. Lui è *in between*, è uno che sta nel mezzo e che cerca di difendere gli Indiani dalla sua stessa gente e io mi sento come lui. Questo governo difende le persone come me, ma in questo Paese ci sono anche altri tipi di persone che il governo sta opprimendo dicendo loro come dovrebbero vivere.

¹⁹ Per un’analisi del ruolo dei social media nella costruzione della protesta e nella trasmissione di cornici emotive a distanza cfr. Gümüştekin 2015.

La condivisione dell'*iftar* può essere dunque intesa come la risemantizzazione di un codice culturale (Escobar 1997) che ha permesso ai giovani manifestanti di oltrepassare quei confini che il potere repressivo cercava piuttosto di rimarcare. Questa “pratica di riappropriazione” (De Certeau 2001 [1980]) si è così opposta non solo alla contingenza della repressione governativa ma ha anche temporaneamente sovvertito gli ordini e le regole sottese a modelli sociali storicamente consolidati.

5.4.5. Una sfera pubblica non logo-centrica

L'occupazione di Gezi Park può essere analizzata anche in relazione alla trasformazione di un'area in disuso in uno spazio di contestazione (Farro, Demirhisar 2014). Se intendiamo quest'ultimo come un palcoscenico sul quale i diversi attori non solo eseguono ma improvvisano trame sociali (Fraser 1990), Gezi Park si configura come uno spazio pubblico che, attraverso nuovi codici e attori, ha tracciato inedite possibilità, interrompendo le relazioni di potere date.

È però opportuno rilevare che, al pari della società civile analizzata nel primo capitolo, lo sviluppo dello spazio pubblico, in turco *kamusal alan*, ha seguito un percorso diverso rispetto al paradigma europeo, vedendo prevalere una definizione strettamente stato-centrica in cui la sfera pubblica secolarizzata si è rivelata, nei fatti, l'arena simbolica dove affermare le verità dell'élite kemalista (Özbek 2007). I cambiamenti degli anni ottanta hanno radicalmente modificato il centralismo di Stato e favorito la sperimentazione di “modernità multiple” (Göle 1996) nelle quali l'elemento religioso, relegato nell'ambito privato, ha sfidato un secolarismo che si presentava come neutrale. Nella seconda metà degli anni novanta, la polarizzazione religioso-secolare ha contribuito a creare un ampio dibattito attorno alla definizione del *kamusal alan*, trovando nell'interdizione del velo dai luoghi pubblici il suo centro catalizzatore (Sarıbay 2000). Da una parte, le frange secolarizzate di popolazione hanno visto nella visibilità dei movimenti religiosi un'intrusione nella “propria sfera pubblica” (Göle 2000), dall'altra parte, l'islam politico si è fatto promotore di una nozione habermassiana di sfera pubblica come arena discorsiva e inclusiva della diversità (Hazama 2014).²⁰ Tuttavia, la contro-narrativa dell'AKP si è legata a uno specifico obiettivo (il velo) e non un'effettiva pluralizzazione

²⁰ Per una critica all'orientalismo della prospettiva di Habermas, secondo cui il religioso non costituisce un elemento razionale capace di contribuire allo sviluppo della società, cfr. cap. uno. È inoltre opportuno sottolineare come la nozione habermassiana di sfera pubblica non tenga conto delle gerarchie di potere che nei fatti la attraversano. Come ha osservato Fraser (1990), infatti, lo spazio pubblico è riservato ad alcuni e proibito ad altri e, di conseguenza, costituisce per i diversi soggetti un'arena di conflitto per il suo controllo.

del dibattito. Gezi Park si è dunque configurato come una congiuntura in cui le persone hanno rinegoziato le gerarchie della differenza che attraversano lo spazio pubblico, permettendo alle voci storicamente escluse di entrare in risonanza con le altre. Se ad esempio Oya si è trovata per la prima volta in una posizione contro-egemonica, giovani come Arin, Hülya, Füsün hanno sentito di non dovere più coabitare con la paura di “rivelarsi” e il bisogno di proteggersi e nascondersi.

Mantenendo l’ analogia teatrale nel descrivere l’ azione collettiva possiamo intendere con Jeffrey Alexander (2006) la performance dei movimenti sociali come la relazione tra un attore e un audience. In questa prospettiva le pratiche messe in atto durante la protesta sono state così orizzontali da consentire un’ interscambiabilità dei ruoli: era infatti sufficiente essere presenti nel parco per divenire protagonisti di questa nuova esperienza collettiva. La possibilità di tracciare un’ orizzontalità che scardinasse le gerarchie dell’ esistente, non ha seguito il modello di sfera pubblica habermassiano, che è di fatto un modello logocentrico. La sintassi creativa della protesta è stata elaborata piuttosto attraverso il fare, o meglio attraverso il “fare insieme” (McDonald 2006): mangiare e cantare assieme, danzare e ascoltare musica assieme, riposarsi e curare il parco assieme, fare yoga e costruire assieme la biblioteca. Umut, il ragazzo alevita incontrato nelle pagine precedenti, mi ha raccontato:

Nel parco non facevamo molto a dire il vero, andavamo lì per osservare le altre persone, per fare esperienza, per capire chi mangiava con noi e dunque per capire chi era al nostro fianco. A volte mi sedevo sulle barricate, mi accendevo una sigaretta e mi guardavo in giro per fare più esperienza possibile. [...]. A Gezi ognuno imparava qualcosa, molti non sapevano lanciare le pietre contro la polizia e colpivano gli amici! Anche io e Gökhan non eravamo così esperti ma c’ erano vecchi militanti che conservavano la memoria, insomma era una sorta di comune in cui si faceva tutto assieme. A me una signora ha insegnato a fare le punture...

Le pratiche hanno veicolato esperienze sensoriali (il respirare, il tocco, il movimento, le emozioni), divenute forme di agentività al centro dell’ agire sociale. Si è trattato dunque di un imparare a tollerarsi a partire dal contatto fisico, dagli odori, dalle pettinature, da esperienze storiche e culturali incorporate in pratiche quotidiane e in modelli di genere: un dialogo fisico e per molti aspetti non parlato, ben lontano dai modelli logocentrici, ma per tale ragione anche capace di trascendere divisioni storiche e politiche.

Subito dopo lo sgombero, infatti, in diversi quartieri sono stati organizzati forum serali per ricreare i luoghi di confronto e dare seguito alla protesta. Tuttavia, se le pratiche

liminali hanno posto i manifestanti in una relazione orizzontale, la strutturazione attorno a una logica discorsiva, ossia l'istituzionalizzarsi, ha reintrodotto micro-dinamiche di differenziazione, stabilendo chi governava il discorso, chi parlava e quali erano gli argomenti in agenda. Benché ribollissero di progetti e di dibattiti, i forum hanno segnato il ritorno delle distinzioni, spezzando quell'interscambiabilità tra attore e audience che connotava il vivere insieme nel parco.

Alla luce dell'analisi sin qui proposta è opportuno guardare anche criticamente all'apparato concettuale utilizzato per leggere i nuovi movimenti di protesta. Questi ultimi sono spesso interpretati attraverso impianti teorici forti che si richiamano a nozioni cardini quali "dispositivi di governamentalità", "biopotere", "diritto alla città" o la già citata "moltitudine". Questi concetti aprono fecondi sguardi sulle logiche securitarie contemporanee, ma al contempo il loro uso sottende spesso interpretazioni trans-storiche che pongono in secondo piano il contributo che l'etnografia può apportare alla comprensione dei contesti (Dei 2013). Riprendendo le parole di Judith Butler: "il contesto storico non è solo un contenitore della logica; ossia la logica non può essere estratta e ritrovata identica a se stessa in ogni contesto ma il contesto penetra nelle forme della logica del neoliberismo, dando loro ritmo, meccanismi e dinamiche" (2014: *viii*). Come ha scritto Fabio Dei (2013), l'idea che siano ovunque al lavoro lo stesso tipo di logica, gli stessi meccanismi di potere così come le stesse forme di resistenza fornisce risposte saturanti che oscurano quel "traffico di simboli significanti" (Geertz 1988 [1973]) tramite cui si dispiegano i modi concreti di inclusione e di esclusione.

L'uso di questi concetti e delle raffigurazioni a essi sottesi rischiano di rivelarsi spesso insensibili alle grammatiche di azione che, invece, sono al centro di questo lavoro. Il punto centrale nella comprensione dei nuovi movimenti sociali non è infatti l'opposizione al potere repressivo ma quello che avviene all'interno del movimento, ossia il modo in cui l'azione si verifica e i significati di cui essa si riveste (cfr. Touraine 2003). La capacità di agire dei nuovi movimenti, inoltre, non si articola soltanto attraverso i meccanismi di produzione del potere ma è mediata anche da logiche culturali che di volta in volta bisogna comprendere. La costruzione di spazi pubblici o le esperienze del corpo sin qui analizzate sono infatti esplicite trasgressione di codici di comportamento culturalmente densi. L'ampia gamma di pratiche di protesta mette in rilievo come i modi di legittimazione e delegittimazione abbiano preso forma in relazione a precisi codici culturali e come la posta in gioco nei nuovi movimenti risieda, per riprendere il titolo di un celebre lavoro di Melucci (1996), nella sfida a questi codici. I significati, le tensioni e

le contraddizioni di cui il movimento di Gezi Park è stato investito mostrano dunque una complessa articolazione storica che porta a intendere la protesta come un sistema di segni e una pratica culturale.

5.4.6. Superare le soglie

Il parco si è costituito come uno spazio liminale per superare le soglie: chi era alla prima esperienza politica ha oltrepassato la soglia della paura di sfidare lo Stato e tutti assieme hanno superato i confini sociali e simbolici (Barth 1994 [1969]) dell'alterità. Nel secondo capitolo, attraverso le parole di Füsün, abbiamo visto come attorno alla violenza di Stato sia stata elaborata una conoscenza di "come avere paura", ossia un insieme di *habitus*, saperi incorporati, competenze sensoriali attraverso cui elaborare sentimenti d'intimità e tracciare marcatori della differenza. In proposito interessante è anche il racconto di Keren, un pubblicitario di trentacinque anni, membro del gruppo "I figli del 12 settembre" (cfr. cap. sette) e figlio di una coppia di ex-militanti del THKP-C trasferitosi a Istanbul negli anni universitari. Il pomeriggio in cui avevamo fissato la prima intervista, il giovane mi aspettava seduto all'aperto in un caffè, per sfruttare una delle prime giornate di sole di marzo, con una pila di libri sulla storia delle organizzazioni rivoluzionarie sul tavolino. "Avvolto in questa atmosfera, con questa barba e con questi libri sembri uscito direttamente dagli anni settanta" gli ho fatto notare sedendomi. Keren ha risposto: "Ti sbagli, fino all'anno scorso ero, diciamo, apolitico e non conoscevo la storia dei miei genitori. È per questo che sto leggendo, per recuperare e conoscere quella generazione". Dopo aver ordinato un altro caffè ha proseguito: "I miei genitori, come tanti altri, non mi hanno trasmesso un pensiero esplicitamente politico, ma valori che solo adesso ho scoperto essere di sinistra". Dopo aver abbandonato la militanza, i genitori hanno spinto il figlio lontano dalla sfera politica e sebbene avesse scoperto solo di recente il passato familiare, Keren poneva l'accento sulla paura dello Stato trasmessagli in famiglia come marcatore della differenza:

La mia generazione [i giovani di trent'anni] è spaventata dentro, nel profondo. Noi siamo stati spaventati dalle nostre famiglie e poi dalla pesantezza degli anni novanta. Noi sappiamo cosa può fare la polizia! I miei genitori non hanno raccontato quasi nulla e mi hanno cresciuto, diciamo apolitico, ma mi hanno trasmesso la paura... I giovani di vent'anni invece non sanno niente e per questo hanno potuto fare Gezi Park. Loro non hanno paura perché non conoscono il passato! Si divertivano a Gezi Park mentre io ero morto di paura.

Alla paura trasmessa in famiglia, Keren ha aggiunto uno scarto anagrafico rispetto ai ventenni in piazza sostenendo che chi non conoscesse il vero volto dello Stato fosse più capace di agire. Al contrario, Nafiz, il ventenne figlio di ex rivoluzionari incontrato nel terzo capitolo, sostiene che la conoscenza della storia sia una preconditione per l'azione. Egli ha descritto gli "altri" – che come abbiamo visto nel corso del testo sono figure immaginative, identificate spesso con i "giovani apolitici" – come una "generazione perduta", proprio perché impregnata della paura dello Stato e incapace, a differenza di chi come lui è politicizzato, di sfidarne l'autorità. L'agentività degli "altri" è dunque accresciuta oppure ridotta, ma in ogni caso, le figure dell'alterità sono tracciate a partire dal diverso rapporto con Stato e quest'ultimo, di contro, è utilizzato per posizionarsi in termini relazionali. Per i militanti di sinistra e per le famiglie dei settantottini, infatti, il confine simbolico che marca la differenza è immaginato a partire dal senso di intimità costruito attorno allo Stato, ossia dal conoscerne un volto che rimane precluso ai più.

Tuttavia, anche i giovani che non provengono da famiglie coinvolte nel radicalismo degli anni settanta sostengono che ciò che è stato trasmesso loro sia proprio la paura di scendere in piazza e che questa sia stata riattivata dalla "memoria della strada" (Firat 2014) durante Gezi Park. La mia assistente Yasemin, ad esempio, ha raccontato che dopo la ricerca con me e le proteste per Gezi Park si è resa conto di conoscere poco il vissuto giovanile dei genitori. A suo dire, non è stata curiosa perché questi le hanno reso di fatto quel periodo non interessante. Attraverso racconti della polizia che entrava nelle case, la paura delle manifestazioni e la convinzione che non si potesse cambiare nulla sono le uniche eredità trasmesse. Se, dunque, da un lato, il timore dello Stato costituisce una frontiera attraverso cui costruirsi in termini relazionali e attraverso cui dare conto delle esperienze storiche di agentività, essa è più in generale un tratto che accomuna i giovani cresciuti dopo la cesura del 1980.

Poco prima dello scoppio delle proteste, infatti, la sociologa Lüküslü (2013) ha proposto il concetto di "conformismo necessario" per superare la dicotomia tra *engaged* e *disengaged* che caratterizza buona parte della letteratura sulla partecipazione giovanile e che vede i giovani o come disinteressati o come impegnati attraverso forme non convenzionali, come il volontariato. Il "conformismo necessario" interpreta l'attitudine di distacco verso il politico che accomuna gran parte dell'esperienza giovanile a livello globale e che in Turchia si declina attorno alla cesura del 1980. Piuttosto che una forma di indifferenza, esso interpreta il comportamento giovanile come l'espressione di un disagio nascosto che non trova espressione attraverso il linguaggio convenzionale. Un

conformismo di facciata, dunque, che segnala un sistema percepito come troppo forte per essere sfidato e la convinzione che le forme di opposizione a disposizione siano inadeguate. Sebbene ricondotta a cause differenti la convinzione di “non poter cambiare le cose” accomuna tutti i giovani incontrati e attraversa trasversalmente il binomio politico-apolitico (Lüküslü, Yücel 2013). Il “conformismo necessario” può così essere inteso come “un’arte del vivere” che, tramite pratiche mimetiche, cerca di far fronte alla difficoltà di sfidare un sistema ritenuto troppo pericoloso. Il comportamento “camaleontico” (Lüküslü 2013) piuttosto che un segno di apatia o di lealtà ai valori di sistema nasconde una critica silente sia alle istituzioni che reggono la società sia alle alternative a disposizione. Come vedremo meglio nel capitolo successivo, inoltre, la paura, il cinismo e la perdita di speranza non costituiscono solo sentimenti pubblici ma connotano anche le atmosfere familiari. L’esperienza di Gezi Park si configura, dunque, come un processo di affermazione che ha permesso ai giovani di ripensare se stessi a partire dalle esperienze storiche che li accomunavano.

Gezi Park si è trasformato inoltre in uno spazio per superare quei confini simbolici che modellano linee sociali di differenziazione. Questo aspetto può essere ritrovato in tanti piccoli episodi della protesta. Un pomeriggio, ad esempio, mi sono imbattuto in una discussione tra Başak, una giovane che voleva entrare nel parco con la bandiera del sindacato DISK, e Hakan, che sosteneva che il parco non dovesse essere rivendicato da alcuna organizzazione.²¹ Per il secondo, a differenza di altre occasioni di protesta, Gezi Park era il primo grande evento aperto a tutti ed era sufficiente essere delle “persone sensibili” per essere accolti. Başak ribatteva che in un’occasione di tolleranza anche lei e la sua bandiera sarebbero dovute essere accettati. La bandiera non rappresentava per la giovane soltanto il segno di un’affiliazione politica ma condensava la sua storia, giacché era proprio come membro del DISK che sua madre aveva perso il lavoro e suo padre era stato incarcerato. Come visto a proposito della marcia per Dink, mostrare la propria bandiera è in sé un generatore di frontiere sociali. Poiché confini e appartenenze non sono strutture ma variazioni situazionali, porre l’accento sugli elementi di distinzione in un contesto di eredità pesanti, costruite spesso in contrapposizione, costituisce un modo esclusivo di intendere la differenza. Pur nella diversità dei percorsi biografici, per molti giovani portare la bandiera impedisce di stabilire un “noi” al di fuori di un perimetro

²¹ L’unica bandiera ammessa è stata quella della Piattaforma di solidarietà per Taksim, una rete di organizzazioni di volontariato, associazioni di professionisti, case del popolo e ONG sorta mesi prima per opporsi al progetto di modifica della piazza.

tracciato dalla bandiera. La controversia tra Başak e Hakan sintetizza dunque il difficile processo d'inclusione reciproca, fatto di aporie e incomprensioni, in cui i diversi attori hanno, almeno in parte, attenuato gli elementi divisivi.

Il movimento di Gezi Park non si è configurato infatti come un'esperienza di tolleranza di posizionamenti già dati, quanto come una diversa disposizione verso logiche che valorizzano connessioni alternative. La protesta può essere intesa non come un processo di mera "coesistenza" ma di "convivenza" (Remotti 2010) che ha trasformato le differenze - di classe, di professione, di genere, di etnia, di sensibilità politica - da ragioni di conflitto in risorse culturali (D'Orsi 2015a). Mi ha raccontato Nafiz, descrivendo la sua esperienza tra i "tavoli della terra":

Ciò che è accaduto con gli *yeryüzü sofraları* è stato incredibile: per la prima volta atei e credenti si sono riuniti per fare l'*iftar*. Penso che se dovessimo creare un'alternativa all'AKP dovremmo unire le nostre differenze proprio come abbiamo fatto con l'*iftar*. Appena mi sono seduto per terra a mangiare mi sono chiesto come mai fossimo stati così ostili tra noi per anni. Quel giorno abbiamo oltrepassato un limite, una sottile linea invisibile, non saprei come altro definirla, e mi sentivo così felice di stare seduti tutti insieme a mangiare per terra.

Nelle narrazioni con cui è ricordata la protesta, un forte accento è spesso posto sul sentimento di solidarietà vissuto, che può essere inteso come la traduzione di quell'inatteso percorso esperienziale in cui i soggetti hanno attenuato il peso delle proprie patrie elettive. Racconta in proposito Aybil, la giovane donna il cui padre fu assassinato settanta e che fa anche parte dell'associazione Piattaforma per la memoria sociale (cfr. cap. quattro):

Sono andata da sola a Gezi, ma sono stata subito avvolta in un grande abbraccio collettivo. Gezi mi ha dato la sensazione di non essere più messa da parte o lasciata fuori, ma di poter stare con gli altri. La gente ti dava da mangiare, ti puliva il viso dal gas e lo facevano anche quelli dell'*İşçi partisi* [il Partito del lavoro, formazione spiccatamente nazionalista] che per me sono come i fascisti. Come tutti quelli che hanno vissuto cose simili alle mie sono molto sensibile e ho problemi a fidarmi degli altri. Ma lì ci aiutavamo tutti e nessuno era escluso.

Aybil restituisce l'intreccio tra trasformazioni sociali, relazioni con gli altri e vissuti personali nella formazione di emozioni pubbliche condivise. Emozioni che hanno permesso alla donna di attenuare il senso di solitudine e isolamento incorporato in chi si trova al margine.

Il processo di smantellamento d'identificazione sostantivate permette di includere Gezi Park tra quelli che Kevin McDonald (2002, 2004) ha definito i “movimenti di esperienza”, in cui l'azione collettiva assume i connotati di “un'esperienza pubblica di sé” caratterizzata dalla fluidità piuttosto che dalla solidità. Rispetto ai soggetti collettivi che hanno caratterizzato il XX secolo, i nuovi favoriscono forme d'incorporazione che, invece di sciogliere il sé individuale dentro grandi contenitori – ciò che McDonald chiama “*we-ness*” –, valorizzano la singolarità dell'esperienza. La chiave di comprensione di questi nuovi movimenti risiede nell'attenzione riservata al singolo che, attraverso processi di de-familiarizzazione, ne esce trasformato. Essi presentano un nuovo modo di costruire la relazione tra esperienza individuale e collettiva che determina, a sua volta, un inedito intreccio tra la dimensione pubblica e privata: il dormire, il mangiare, il pulire sono infatti forme di protesta pubblica e collettiva fondate sulla condivisione di spazi intimi e privati, permettendo di stabilire tra gli attori forme nuove di domesticità, ossia di “fare casa”.

Esempi di nuove forme di relazionalità sono i cambiamenti di una Muge rispetto alle donne velate, oppure l'amicizia stretta da una giovane rivoluzionaria come Arin e la “apolitica” Oya, analizzato nel quarto capitolo, in cui la seconda, posta sugli stessi assi di discriminazione della prima, è divenuta curiosa di conoscere le storie di chi si trova al margine. Tuttavia, è opportuno chiedersi se i tanti incontri con gli “altri” che popolano le narrazioni dei giovani siano il segno di traiettorie effettivamente disomogenee che si sono intersecate durante la protesta, oppure, percorsi che nella pratica sono più interconnessi di quanto i soggetti riconoscano. Detto altrimenti, la differenza è reale o percepita? È cercando di rispondere a tale interrogativo che ho tracciato una genealogia della protesta, individuando nella commemorazione per Dink un interstizio nel quale i percorsi biografici sono intersecati in maniera volontaria e manifesta. Lo snodo tra differenze reali e percepite che nello spazio del movimento sono state ripensate è ancora una volta esemplificato dal giovane islamico Mehmet:

I nostri genitori ci hanno sempre detto di non interagire troppo. Ad esempio il mio gruppo sono i conservatori e gli altri sono contro di noi. Gli altri magari sono Curdi, di cui non sappiamo nulla tranne che sono terroristi, o magari sono quelli di sinistra o anarchici. Se fossi uno di loro ti direi che il mio gruppo è fatto di idioti premoderni. Immagino avvenga qualcosa di simile per tutti gli altri, ma quando eravamo nel parco abbiamo visto che ciò che ci è stato detto non era poi così vero e che eravamo molto più simili di quanto pensassimo. Tutti noi siamo cambiati e, per la

prima volta, sento di essere una sola cosa con le persone in piazza. Per la prima volta posso davvero parlare di una ‘mia generazione’.

Nelle parole di Mehmet possiamo cogliere il carattere processuale dell’esperienza di sé all’interno del movimento, grazie al quale il ragazzo è divenuto al contempo soggetto e oggetto della propria riflessione. Il giovane mostra come la protesta abbia spinto i soggetti a porre l’accento su tratti di comunanza che, seppure già presenti, erano posti in secondo piano, trasformando in risorse quelle occasioni vissute sino ad allora come cause di conflitto. Come ha scritto Alain Touraine (2003:52) “il movimento sociale diventa il movimento attraverso il quale un individuo, una categoria o un gruppo si distaccano dalle rappresentazioni di se stessi che la vita sociale impone loro”. Gezi Park si è configurato pertanto sia come lo spazio in cui la cerchia delle frequentazioni non cessava mai di ampliarsi, favorendo incontri che nel quotidiano erano improbabili, sia come l’occasione in cui le persone hanno operato una ricostruzione attiva della propria biografia.

Ciononostante, a distanza di mesi, Mehmet ha raccontato con delusione di essere parzialmente tornato sui suoi passi, sentendosi distante da quei giovani che in piazza avevano mostrato solidarietà per le rivolte in Brasile ma non per quanto accaduto in Egitto. Questo particolare consente di restituire le aporie e le tensioni di un movimento contrassegnato dalla forte valenza polisemica. Per quanto temporalmente circoscritto e pieno di contraddizioni, il movimento di Gezi Park assume tuttavia i connotati di un evento fondatore di senso insieme biografico e politico che ha marcato un prima e un dopo nella vita di chi vi ha preso parte. Esso ha inaugurato imprevedibili percorsi di storie personali e collettive e creato nuove sintesi culturali capaci di mettere in discussione, almeno per un momento, le condizioni all’interno delle quali prendono corpo le diverse soggettività. La nuova storia collettiva di cui i giovani di queste pagine sono entrati a far parte ha infatti suggerito nuove aspirazioni con cui ripensare desideri, incertezze giovanili e comuni pesantezze generazionali.

5.4.7. Vivere l’utopia

Se, come hanno osservato in modi e tempi diversi Anderson (1996 [1991]) e Appadurai (2001 [1996]), la crisi della democrazia è prima di tutto una crisi dell’immaginazione politica, l’esperienza di protesta può essere intesa come una sfida agli assiomi della prassi politica. Con la sua capacità di assemblare risorse simboliche in modo originale, dando

nuovo significato alle cose, alle pratiche e ai discorsi, il movimento ha infatti orientato i diversi attori verso configurazioni alternative alle gerarchie del quotidiano. In un'area in disuso ha così preso forma un'esistenza utopica ma al tempo stesso reale, la prefigurazione di una vita immaginata nel momento stesso in cui è stata vissuta. Superare le "pareti invisibili" del parco ha permesso ai soggetti di entrare in una temporalità differente che ha scomposto i ritmi sociali del quotidiano e ha favorito una dilazione del tempo utopico che da futuro desiderato si è fatto presente. Prendendo in prestito una celebre espressione di Melucci (1996), i giovani di Gezi Park sono divenuti "profeti laici" di un mondo non ancora realizzato. Al pari della figura del profeta, che non parla di qualcosa che verrà ma di qualcosa che ancora non è stato pensato, essi hanno dato consistenza a un mondo sino a quel momento inimmaginabile, annunciando a se stessi, prima ancora che al resto della società, che altre configurazioni sociali sono possibili.

L'esperienza di protesta è divenuta così l'occasione per esplorare lo scarto tra desiderio e realtà riconfigurando l'orizzonte delle attese. I movimenti esperienziali consentono infatti di vivere quello che un tempo l'ideologia poteva solo promettere (McDonald 2006). Se i vecchi movimenti miravano alla conquista delle istituzioni e subordinavano il presente alla realizzazione del futuro, i nuovi permettono di vivere nel tempo della protesta un'esperienza prefigurativa. Come abbiamo visto nel terzo capitolo, i settantottini ricordano, talvolta con rammarico talvolta con nostalgia, di aver posticipato il presente per un futuro collettivo mai realizzato. Di contro, molti figli hanno sostenuto di aver vissuto a Gezi Park ciò che i propri genitori hanno potuto solo sognare.

Nello spazio liminale il possibile si è fatto esperienza vissuta e ha reso i soggetti messaggeri di nuovi significati. Racconta Umut, il giovane che mi ha ospitato nella tenda:

Quello che è accaduto nel parco ha cambiato le nostre vite. Gezi è stato qualcosa che non si poteva fare prima, è stato come vivere un sogno ad occhi aperti: ci prendevamo cura l'uno dell'altro, non usavamo la forza, ci divertivamo, ci siamo realmente parlati [...]. Nessuno pensava che potesse realizzarsi una cosa del genere ma Gezi ci ha dimostrato che è possibile. Era un sogno ma un sogno reale, è stata la cosa più bella che abbia mai vissuto...

I desideri, così come le fantasie intime e personali contengono una forte carica di progettualità e, svelando ciò che un soggetto vorrebbe essere o ritornare a essere, permettono di comprendere l'orientamento delle sue azioni nel presente come nel futuro (Moore 2007, Pinelli 2011, Mattalucci 2012). Pur se legate alla costruzione del mondo

interno, esse non sono meri ripiegamenti interiori ma, come ha scritto Claudia Mattalucci (2012: 16) “risorse individuali e collettive che consentono alle persone di riconfigurare creativamente la propria posizione nella trama delle relazioni, delle forme di controllo e delle disparità di potere che definiscono il loro orizzonte esistenziale”. L’intreccio tra fantasia individuale (Moore 2007) e immaginazione sociale (Appadurai 2001 [1996])²² al centro dell’esperienza di protesta ha pertanto ampliato lo spettro di possibilità rendendo pensabile sperimentare un più vasto repertorio di vite possibili. Racconta Mustafa, facendo il paragone con la sua generazione che, come abbiamo visto, è stata al centro di un processo di mitopoiesi:

Gezi Park è qualcosa che noi non siamo stati capaci di fare e che non era mai accaduta nella storia della Turchia. Forse tra i Curdi tra le montagne dell’Est, ma non certo qui, nel centro di Istanbul! Questi giovani hanno occupato uno spazio e non perché il governo l’avesse concesso loro! Gezi è qualcosa di nuovo e noi non siamo abituati a queste cose, non siamo abituati a vincere. Gezi Park è nuovo e dobbiamo ancora imparare a relazionarci con questa vittoria. Noi abbiamo vinto, Gezi l’abbiamo fatto noi. Capisci?

Mustafa vede nella comunità di Gezi Park un paesaggio esperienziale nuovo con cui i soggetti devono ancora imparare a relazionarsi. La protesta può allora essere pensata come luogo di fabbricazione del futuro, inteso non come un possibile scenario prossimo ma come un orizzonte riempito di emozioni e aspettative verso il quale ci si orienta e attraverso il quale si indirizza l’azione nel presente (Appadurai 2014 [2013]). Così inteso il futuro corrisponde ai modi in cui le persone immaginano i propri mondi e si collega al già citato “immaginario sociale” di Taylor (2002). L’immaginario tayloriano e la nozione di futuro di Appadurai permettono di cogliere il legame tra esperienze e fantasie, in quanto concetti che pur mantenendo un’espressione a livello simbolico in immagini, storie e racconti, si legano ai sensi pratici e ai vissuti quotidiani. Mi ha detto Füsün:

In questo Paese il silenzio è qualcosa di terribile e con Gezi Park abbiamo rotto il silenzio che ci attanaglia da decenni. Mi sento ottimista perché le persone hanno scoperto che *possono fare le cose*. I Curdi sono organizzati e sanno come occupare una strada, noi invece lo stiamo imparando solo ora. Le persone adesso sanno come affrontare il gas o come passare un ponte.

²² Fantasia e immaginazione sono concetti con genealogie teoriche differenti. In quanto legata alla costruzione del mondo interno, per Appadurai (2001 [1996]) la fantasia, sarebbe infatti slegata dall’azione sociale e pertanto fuori dall’interesse antropologico. Come ha mostrato Moore (2007) e più in generale l’antropologia femminista post-coloniale, tuttavia, la spinta al cambiamento in essa contenuta è fortemente legata alla costruzione della soggettività.

Sappiamo che possiamo farlo e come farlo. Per me Gezi è stato il potere di fare le cose. È stata una rivincita, come fare “marameo” alla polizia! Ah se papà avesse visto Gezi Park!

Dalle parole di Füsün traspare l'intreccio tra senso pratico, risorse cognitive e immaginazione che ha trasformato una pluralità disorganizzata in un soggetto della storia con una ritrovata capacità di azione, non riducibile alla formulazione di domande politiche astratte ma legata a un inedito saper-fare politico e a nuove possibilità di aspirare. Con aspirare intendo la capacità collettiva di immaginare una mappa di condizioni alternative rispetto a quelle che le costrizioni sociali, politiche ed economiche impongono ai soggetti. L'aspirare, ricorda Appadurai (2014 [2013]), è una meta-capacità che si offre come la possibilità di pensare diversamente se stessi, ossia di cambiare le condizioni di riconoscimento nelle quali i soggetti sono invischiati. Pur se alimentata dal panorama di convergenze globali, essa non è libera ma vincolata al set di possibilità offerto dai sistemi locali di significato e a ciò che Bourdieu (2003 [1972]: 210) ha chiamato “le probabilità oggettivamente connesse a un gruppo”. Racconta Hülya:

Entrare nell'UE era una speranza perché implicava una democratizzazione. Quando Erdoğan fu eletto diceva che avrebbe democratizzato il Paese ma mentiva. Penso che Gezi sia sostanzialmente una speranza, sì, per me è la speranza. Mia madre ha pianto quando ha visto la gente che attraversava il ponte per andare a Taksim e ribellarsi dopo tutti questi anni di oppressione. [...]. Con Gezi ho pensato che non ero sola, come nel mio passato, che eravamo forti e che finalmente possiamo fare qualcosa per il futuro. C'era un Noi e questo Noi è una speranza per il futuro, non so se per la rivoluzione, per la democrazia o qualcos'altro.

Nelle parole di Hülya, la protesta si configura come una rottura dell'indifferenza sociale e una speranza di agire sulla propria vita. Come vedremo negli ultimi due capitoli, speranza e desiderio si legano alle esperienze pregresse del mondo rendendo quest'etnografia della memoria contemporaneamente un lavoro sul futuro. La speranza di cui parla Hülya non racconta infatti soltanto di un mondo desiderato ma anche del mondo vissuto.

Gli immaginari e i desideri legati alla protesta si sono dunque configurati come risorse in cui l'intreccio tra nuovi spazi di agentività e aspirazione a divenire soggetti della storia, o quanto meno soggetti della propria storia, ha favorito un cambiamento nell'orizzonte delle attese. Come ha osservato Moore (1994), qualsiasi dibattito sull'agency deve tenere in considerazione il ruolo della fantasia e del desiderio, in quanto aspetti centrali nella costruzione del senso di sé e in quanto elementi che permettono al soggetto un

ampliamento delle sue possibilità di azione. Nel prossimo capitolo, dedicato all'intimità della famiglia, lo spazio immaginativo della protesta emerge dunque con il suo carico di significati affettivamente connotati, che i riferimenti alla propria madre e al proprio padre fatti da Hülya e Füsün hanno già tratteggiato. Nell'ultimo capitolo esploro invece il periodo consecutivo alle proteste ragionando sulle difficoltà incontrate nel trasformare la densità immaginativa del movimento in un progetto politico di più ampio respiro. Se pratiche come il mangiare assieme hanno permesso di tracciare nuovi paesaggi mentali in cui le storie potevano essere riscritte, infatti, esse hanno anche bisogno di una costante ricreatività che difficilmente può essere riprodotta al di fuori dei ritmi del movimento.

CAPITOLO VI

MEMORIE DI FAMIGLIA

Nei capitoli precedenti, ho analizzato la memoria del radicalismo degli anni settanta e del colpo di Stato in relazione alla formazione di cornici collettive e dei conflitti tra narrative pubbliche antitetiche. Attraverso le commemorazioni, la nostalgia e le retoriche sulla gioventù ho mostrato come le posizioni vernacolari della comunità ricordante costituitasi attorno alla memoria del *12 eylül* offrano spesso un nucleo di ufficialità che sfocia in una memoria-monumento. In questo capitolo mi focalizzo invece sui modi di funzionamento e trasmissione del ricordo in famiglia, cercando di restituire l'intimità della vita domestica e le continuità e rotture che ruotano attorno al rapporto tra genitori e figli.

La memoria familiare può essere intesa come la cornice di senso all'interno del quale gli individui sono inseriti sin dall'infanzia. Attraverso modelli, repertori ed esempi, svolge una funzione socializzatrice e dona ai soggetti griglie interpretative. Essa è al centro delle forme d'iscrizione nella più ampia storia del gruppo e di interiorizzazione di quest'ultima nella singola biografia. Seguendo Anne Muxel (1996), possiamo suddividere il ricordo di famiglia in archeologico, referenziale e rituale. Il primo situa il soggetto nella profondità della genealogia e rappresenta una sorta di viaggio nel tempo attraverso cui iscriversi nel mito di famiglia. Il secondo costituisce il nucleo di riferimenti, saperi e valori ereditato e il terzo permette una codificazione del ricordo e un rafforzamento del gruppo attraverso raduni e ritualità. Colta nel suo insieme la memoria familiare può essere intesa come un discorso di presentazione del sé e della famiglia, una costruzione narrativa attraverso la quale si mobilita il passato e lo si dota di senso.

La trasmissione di valori, saperi e pratiche in famiglia non avviene tramite un passaggio unidirezionale, quanto attraverso uno scambio reciproco in base alle più ampie reti sociali

in cui il gruppo è inserito. Oltre che da una trasmissione, agita da chi precede, la memoria è composta da una acquisizione, operata da chi segue, in un continuo processo di avvicinamento e distanziamento. Ogni generazione compie infatti un atto fondativo rispetto ai ricordi di famiglia: non una riproduzione identica ma una ri-creazione selettiva che molto spesso determina una riappropriazione mediante la quale, come vedremo anche nel capitolo successivo, i discendenti si affermano in quanto soggetti. In questa storia di accomodamento reciproco, è difficile distinguere tra forme intenzionali e non intenzionali di trasmissione poiché si può rintracciare una forma di intenzionalità anche in pratiche e memorie implicite e incorporate (Ortner 2006).

Nelle seguenti pagine prendo in esame i modi in cui le esperienze politiche e le ferite generazionali dei settantottini sono state trasmesse, abitate e, successivamente, riprese e contestate dai figli nello spazio familiare. Non riducendola alla sua dimensione verbalizzata, intendo qui la memoria come una pratica sociale che si concretizza nelle forme implicite, gestuali e corporee e che va studiata nelle sue dimensioni performative (Cappelletto 2010 [2005]; Dei, Di Pasquale 2010). Nel primo paragrafo analizzo pertanto l'intreccio tra memoria, parentela e network politico (Carsten 2007), attraverso cui sono stati elaborati i confini della comunità ricordante. In Turchia come altrove, la rete di parentela non può essere compresa al di fuori dei processi di costruzione dello Stato-nazione (Sirman 2007), in questo caso del ruolo marginale e subalterno occupato dalle famiglie di sinistra rispetto alle narrative nazionali ufficiali.¹ Mostro inoltre l'elaborazione di sfere di discorso separate tra genitori e figli mediante le quali i primi hanno cercato di proteggere i secondi e i secondi hanno assunto il ruolo di bracconieri per ricomporre le tracce del passato.

Nei paragrafi successivi analizzo la composizione delle atmosfere domestiche, interpretando le pratiche quotidiane, le emozioni e i corpi come entità mnestiche di

¹ In Turchia esistono due termini per indicare la famiglia: *aile* e *hane*. Il primo indica la famiglia nucleare composta da una coppia sposata e dagli eventuali i figli e nipoti, mentre il secondo si riferisce all'unità sociale ed economica minima e corrisponde all'inglese *household*. *Aile* identifica l'unità riproduttiva della società mentre *hane* si caratterizza per la coabitazione. Sin dalla fine dell'Impero la struttura familiare ha assunto dimensioni ristrette con la tendenza verso le famiglie di tipo nucleare, sebbene non individualizzate. Queste ultime sono infatti inserite all'interno di una rete parentale estesa che agisce come punto di riferimento e fonte di solidarietà. La famiglia è una struttura centrale nella vita degli individui con legami parentali forti in cui, pur vivendo in case separate, le diverse generazioni sono interdipendenti (Duben 1985). L'avvento del kemalismo ha rappresentato il primo tentativo di intervenire nella sfera privata regolando i rapporti familiari e il Codice civile del 1926 ha sottratto la famiglia ai condizionamenti religiosi. Ispirandosi al teorico del nazionalismo Gökalp, la famiglia turca è stata considerata una variante di quella europea: nucleare nella struttura e con un ruolo della donna nella sfera pubblica. Pur abolendo la poligamia, tuttavia, la riforma non ha intaccato la dominanza maschile lasciando immutate le gerarchie e le dinamiche di potere nelle relazioni familiari.

esperienze storiche di soggiogazione politica e di fratture generazionali successivamente acquisite dai figli. Il secondo paragrafo è incentrato sull'analisi del cinismo, inteso come sentimento storicamente legato al fallimento dell'ideale giovanile, che permea le atmosfere familiari in relazione al politico e allo Stato. Nel terzo paragrafo prendo in esame l'intreccio tra memoria familiare e discorso politico, mostrando come la scelta politica dei figli sia un discorso affettivo che, per continuità o rigetto, acquisisce senso in relazione al vissuto dei genitori. Il quarto paragrafo analizza la funzione dell'oblio e del silenzio interpretandoli non come una mancanza di comunicazione ma come un'articolazione culturale attraverso cui è trasmesso il senso di quanto vissuto. Il silenzio di molti ex militanti è infatti caratterizzato da significati che lo dotano di una consistenza densa, ben oltre la dimensione di indicibilità dell'esperienza traumatica. Esso può essere interpretato come un modello di socializzazione del ricordo, frutto di una costruzione cooperativa. In altre parole, il silenziamento di parti della propria biografia costituisce un linguaggio pubblico dell'interiorità con una forte componente agentiva e su cui si snoda, inoltre, la riflessione che le seconde generazioni esercitano sui vissuti della prima.

Nell'ultimo paragrafo, infine, prendo in esame l'arredamento della casa e i suoi oggetti, che rendono visibile l'economia affettiva della famiglia. Gli oggetti e la loro disposizione rivelano la posizione simbolica che una certa memoria esercita negli spazi domestici. In particolare, ho scelto di focalizzarmi sui libri, intesi come oggetti materiali capaci di condensare tratti distintivi del gruppo e di trasmettere sentimenti di perdita e di appartenenza. In tutto il capitolo cerco di offrire una lettura culturale dei processi di formazione e trasmissione della memoria, di condivisione di forme e dei meccanismi di risposta al dolore personale all'interno del nucleo familiare, restituendo universi morali e scarti di significato.

6.1. “UNA MONTAGNA DI SCARPE FUORI LA PORTA”

La memoria familiare prende corpo nella fabbricazione di “momenti familiari”: i rituali domestici come feste e ricorrenze, la conservazione collettiva di riferimenti e di simboli, come le fotografie, le storie, gli oggetti, le canzoni e la riproposizione dei nomi nelle generazioni (Muxel 1996). Le storie di famiglia, come ha osservato Carsten (2007) permettono infatti la creazione di sentimenti di appartenenza e ci informano sulle relazioni tra formazione della parentela e sviluppo del soggetto.

La radicalizzazione del conflitto politico degli anni sessanta e settanta ha accentuato i vincoli tra gruppo parentale e gruppo politico, vincoli particolarmente forti tra le minoranze e la popolazione non urbanizzata, dove il legame tra appartenenza etnica e posizionamento politico era quasi naturalizzato.² Pertanto, per i figli degli ex combattenti la trasmissione e l'acquisizione della memoria familiare ruota attorno a un insieme di piccole pratiche di relazionalità, di vissuti comuni, di *topos* narrativi e di mitologie in cui network parentale e politico risultano quasi indistinguibili. Esin (cfr. cap. quattro) mi ha raccontato ad esempio che da piccola lo zio, un militante politico scomparso, era il suo "eroe". La giovane è una studentessa universitaria d'ingegneria, figlia di ex-militanti di DEV-SOL, e si reca ogni sabato mattina con la madre su İstiklal *caddesi* per partecipare alla silenziosa protesta delle Madri del sabato sorreggendo il cartellone con il volto dello zio. Un pomeriggio siamo andati insieme alla commemorazione di un compagno di lotta del padre e, durante il viaggio, mi ha a lungo parlato dello zio:

A casa si parlava sempre di questo zio che è morto prima che nascessi, giravano molte storie su di lui e io amavo ascoltarle. Era il mio eroe, avevo la sua foto in camera e la sera dicevo che non andavo a dormire finché zio non veniva a darmi la buona notte... Quando ho letto su un giornale che era un terrorista anche io volevo diventare una terrorista. Non sapevo cosa volesse dire, però quando mi chiedevano cosa avrei fatto da grande, rispondevo che sarei stata una grande terrorista come lui!

Nel corso dei decenni, la stigmatizzazione pubblica ha portato a elaborare reti di solidarietà che non soltanto hanno rafforzato la comunità politica ma hanno anche favorito una ridefinizione delle sfere sociali di intimità. Per le seconde generazioni, l'acquisizione della memoria di famiglia si lega infatti non solo ai genitori e ai parenti più stretti, ma anche ad altre figure percepite come molto prossime, come i compagni di lotta del proprio padre e della propria madre. Nei racconti ascoltati, esse sono spesso chiamate con i termini di "zia" o "zio"³ e costituiscono figure di riferimento importanti sin

² Ad esempio, essere nato in una famiglia alevita e *muhelif*, ossia di opposizione, significava collocarsi quasi automaticamente nel campo della sinistra. Come emerge dai racconti di molti ex militanti provenienti soprattutto dalle aree rurali dell'Anatolia, la posizione politica al pari dell'appartenenza etnica e religiosa era vissuta come una configurazione ascrivita e non come una scelta.

³ In Turchia l'utilizzo metaforico dei termini di parentela è frequente e descrive rapporti sociali di rispetto, prossimità o affetto. Con l'avvento della rivoluzione kemalista, molte relazioni pubbliche sono state concepite come un'estensione dei rapporti di parentela e l'intera società è stata figurata come un'unica famiglia in cui, ad esempio, alle donne ci si rivolgeva con i termini di zia, sorella, madre. Anche all'interno delle organizzazioni rivoluzionarie, come abbiamo visto, il lessico della parentela strutturava le relazioni tra compagni e si accompagnava a una desessualizzazione delle relazioni (cfr. Saraçgil 2000).

dall'infanzia. Partecipare alle riunioni tra *yoldaş* (compagni), andare ad aprire la casa del popolo o passare il Primo maggio in piazza sulle spalle dei genitori o dei propri “zii”, cantare assieme le canzoni rivoluzionarie sono emersi come i tasselli che danno concretezza alle narrazioni sul passato di famiglia. Ad esempio, Arin è stata inserita sin da piccola nella rete politica del padre attraverso cene, meeting di partito e vacanze collettive. Questo network è per lei più importante di quello costruito sui vincoli di consanguineità, che risultano indeboliti dal differente orientamento politico. Entrambi i genitori vengono dall'Anatolia e la maggior parte dei parenti è legata alla destra religiosa e all'AKP di Erdoğan. Attorno a questa rete ereditata, la giovane ha strutturato anche le relazioni attuali e ad essa appartengono i suoi migliori amici e il fidanzato Emrecan:

Vengo da un *mondo complicato*. La comunità di sinistra è piccola, ci conosciamo tutti e frequentiamo gli stessi posti. Da bambina quando andavo a casa di qualcuno mi sentivo come in famiglia perché siamo tutti così simili. [...]. Tra i miei primi ricordi d'infanzia ci sono gli amici di papà che venivano a casa perché c'era qualcosa di cui discutere, qualcuno da ricordare o un partito da riorganizzare. Mi chiedevo: ‘Che ci fa tutta questa gente in casa mia?’. C'erano queste *ev toplantıları* [riunioni casalinghe] con circa cinquanta persone che restavano sino all'alba in una nube di fumo. Ricordo anche che c'erano pettegolezzi tra i vicini sulla montagna di scarpe di fronte alla nostra porta,⁴ puoi immaginare quante! Papà diceva di non dire nulla di ciò che facevamo, era un segreto.

Per le seconde generazioni il contesto della sinistra politica costituisce la materia di cui è fatta la sfera domestica e cene, riunioni e anniversari rappresentano ricorrenze che strutturano la comunità di riferimento. Attraverso la loro ricorsività, questi incontri danno corpo alla memoria rituale che riafferma l'esistenza del gruppo e traccia implicitamente un cerchio di intimità con i presenti. Come mostra il caso di Arin, queste pratiche e ricorrenze inseriscono i figli in un insieme di reti intime e di alleanze amicali, ma anche di persone da cui guardarsi e a cui non rivelare troppo di sé. Tali reti non tracciano solo i contorni del gruppo intimo, ma anche i confini quotidiani su cui è elaborata la differenza con gli altri ed è marcata la distanza con vicini definiti spesso come “a-politici”, “normali” o “ordinari”. Il dettaglio del non dover rivelare le cause del mucchio di scarpe fuori la porta, mostra infatti un ordine culturale, un “mondo complicato” come lo definisce Arin, in cui il nascondimento è sin dall'infanzia un modo di vita, un'ovvietà sociale che riempie le pratiche quotidiane. Il particolare delle scarpe restituisce le

⁴ In Turchia è prassi comune togliersi le scarpe prima di entrare negli spazi domestici.

concrete configurazioni in cui avviene l'acquisizione di quella datità del reale che costituisce gli individui in quanto soggetti storici.

Il coinvolgimento politico dei settantottini ha inoltre influenzato l'infanzia delle seconde generazioni anche a causa del perdurare del contesto repressivo ben al di là della cronologia ufficiale. Molti dei figli nati nei primi anni ottanta descrivono un'infanzia contraddistinta dalla paura della violenza di Stato e dallo stigma pubblico. Alcuni hanno raccontato delle irruzioni della polizia in casa alla ricerca di materiale eversivo, altri di essere stati portati per precauzione dai nonni per lunghi periodi, altri ancora di essere stati additati come i figli di terroristi dai compagni di scuola. Sebbene queste situazioni riguardino il passato, esse hanno giocato un ruolo importante nella socializzazione delle seconde generazioni plasmandone l'esperienza del mondo, ossia la loro paura dello Stato, la sfiducia verso gli altri e la postura di nascondimento.

L'intimità e l'assidua frequentazione all'interno delle reti di relazioni della sinistra ha inoltre favorito la circolazione di narrative con cui le seconde generazioni hanno una forte familiarità. Questi racconti si organizzano attorno a *topos* come i *boykot* nelle fabbriche, le manifestazioni, la lotta per il controllo delle strade con la destra, le perquisizioni della polizia, i libri bruciati, le storie dei movimenti. Essi cristallizzano i momenti pregnanti nella storia delle organizzazioni e nelle scelte degli individui e condensano specifici valori, come l'ingiustizia e la solidarietà, rendendo le memorie quasi una proprietà intrinseca del gruppo. Situando le seconde generazioni nella profondità del mito di famiglia e trasmettendo valori, codici e riferimenti per decifrare il mondo, queste narrazioni si offrono ai figli come forme di memoria archeologica e referenziale, come mnemotecnica di gruppo in cui la storia è usata come cornice per la ricostruzione di genealogie. Esse sono spesso performati nelle occasioni collettive e danno luogo a quelle che Francesca Cappelletto (2010 [2003]), nel suo lavoro sulla memoria delle stragi nazifasciste, ha definito "sessioni narrative", durante le quali sono collettivamente creati dei modelli ripetuti. In tali sessioni la comunità ricordante elabora il senso degli eventi, si mette in scena e fabbrica i riferimenti – canovacci narrativi e immagini significative – attorno cui ruota la trasmissione generazionale. Sono momenti informali di riunione infra-familiari e comunitari in cui i figli "imparano" a ricordare, ossia acquisiscono le regole del gioco, le competenze linguistiche e le reazioni emotive associate alla rappresentazione del passato (cfr. Middleton, Edwards 1998).

Le formazioni retoriche delle sessioni narrative sono spesso standardizzate e non valorizzano il vissuto individuale ma sono attente a trasmettere la memoria del gruppo.

Come abbiamo già visto, infatti, esse si offrono come una risposta al dolore che non passa per la valorizzazione dell'unicità, ma per l'inserimento dell'esperienza personale in narrazioni più ampie. Le memorie individuali sono fuse in un solo racconto, narrato e controllato dal gruppo, dando luogo a una sorta di autobiografia collettiva. Molti figli si sono lamentati di questo registro plurale e hanno sottolineato come i genitori parlino quasi esclusivamente delle vicende politiche e della loro esperienza di gruppo, omettendo i vissuti intimi e personali. Al contempo, queste immagini narrative, assieme alle memorie implicite e involontarie che analizzeremo più avanti, hanno avuto un impatto profondo sulle generazioni successive. La presenza di ricordi vicari (Teski, Climo 1995), ossia di memorie così intimamente incorporate dalle generazioni successive al punto da renderle indistinguibili dalle proprie esperienze, è un fenomeno che si ritrova frequentemente nei figli dei sopravvissuti di violenze estreme (Cappelletto 2010 [2003]; D'Orsi 2013; Gampel 2000). In questi casi le seconde generazioni assumono il "noi" narrativo, raccontando in prima persona ciò che non hanno vissuto direttamente, come abbiamo visto nel quarto capitolo attraverso il caso di Arin che si definisce parte della generazione del settantotto.⁵

Malgrado la circolazione di racconti collettivi, il passato dei genitori è stato molto spesso tramandato in forma indiretta. Nel corso della ricerca mi sono infatti imbattuto in giovani che avevano nozioni vaghe e nebulose del loro vissuto personale a fronte di una conoscenza molto dettagliata delle vicissitudini delle organizzazioni e dei loro alterchi politici. Come mostrerò in modo più articolato nel paragrafo quarto, il silenzio e il segreto

⁵ Negli studi sulla memoria ha avuto molto successo la definizione di *postmemory* introdotta da Marianne Hirsh (1997, 1999, 2008) ed elaborata sulla sua stessa esperienza di figlia di sopravvissuti dell'Olocausto per indicare l'esperienza delle seconde e terze generazioni. Il *postmemory* è una categoria utile per descrivere l'esperienza della generazione successiva a chi ha vissuto traumi collettivi e culturali, ossia soggetti nati e cresciuti in contesti dominati da narrative che hanno preceduto la loro nascita e le cui biografie sono plasmate da traumi non esperiti direttamente. Il termine *post-* sottolinea la dimensione vicaria del ricordo e indica uno scenario mnestico in cui il presente delle seconde generazioni è saturato da memorie ereditate. Il *postmemory* può essere utilizzato per descrivere la condizione di molti figli incontrati sul campo che raccontano di un mondo in cui "la catastrofe è già avvenuta". Tuttavia tale definizione, elaborata sul modello della Shoah, appare troppo rigida poiché postula un contesto in cui la violenza è collocata in un passato circoscritto e esercita il suo peso nel presente solo attraverso la memoria. Per i protagonisti di queste pagine, invece, la continuità repressiva non permette una cesura netta tra presente e passato. Se da un lato, inoltre, il *postmemory* ha il merito di non ridurre la trasmissione del trauma a un atto automatico e passivo ma di porre l'accento sulla centralità esercitata dalle storie, dalle immagini e dalle relazioni della vita familiare, dall'altro lato, è una categoria di derivazione psicologica che resta fortemente imbrigliata nella naturalizzazione del paradigma del trauma (cfr. Alexander 2004) e che postula l'idea che il silenzio sia un vuoto da riempire, una mera espressione dell'indicibilità traumatica. Come vedremo nelle seguenti pagine, invece, anche il doloroso silenzio presenta una forte agentività ed è la risultante di un gioco di linguaggi culturali e registri politici.

che avviluppano parti delle storie di famiglia sono pratiche polisemiche che si collocano al centro della relazione tra genitori e figli.

Il paradosso di conoscere bene eroi e partiti e di non conoscere in modo approfondito il vissuto dei genitori è ben esemplificato ancora da Arin e sua sorella Didem. Benché il padre ami raccontare degli anni in cui faceva i *boykot*, molte parti del suo vissuto personale sono omesse. Le due ragazze sono pertanto ricorse a un apprendimento indiretto, colmando la memoria di famiglia mancante con la memoria dei gruppi politici.⁶ La reticenza a parlare di certi argomenti configura l'esistenza di sfere e ambiti di discorso separate tra adulti e giovani. Le reti sociali dei genitori, la lettura di libri e la visione di film sono state dunque utilizzate dai figli per recuperare un passato familiare frammentato. Ascoltando le conversazioni tra adulti, infatti, Arin e Didem hanno avuto accesso ad argomenti che, in quanto bambine, erano loro preclusi. Ha raccontato Didem:

Ogni tanto venivano a casa degli amici di papà, bevevano *raki*, ascoltavano canzoni su Deniz Gezmiş e piangevano. L'atmosfera era nostalgica e accadeva tutto sempre dopo due bicchieri di *raki*. Non erano per forza della stessa *örgüt* e ricordo che io gironzolavo tra loro. Bülent *amca* [zio Bülent, un amico del padre] non aveva le unghie e un giorno che stavamo soli gli ho chiesto il perché. Lui mi ha detto della tortura e da quel momento sono diventata curiosa... Poi Bülent *amca* è andato in Europa e non si sono più riuniti.

Arin, invece, durante una passeggiata in un mercatino di seconda mano, mentre cercava libri sui processi militari alla sinistra, mi ha detto:

Mio padre mi ha detto solo che è stato in prigione ma nulla su cosa ha vissuto. Nessuno parla con i propri figli, ma le storie sono tutte simili e girano... Negli anni ho origliato mentre parlavano tra di loro [tra adulti], perché tra di loro parlano molto. Poi ho letto libri, documenti e un'idea me la sono fatta e ora non ho più bisogno di chiedere. [...]. Conosco le storie del sessantotto e del settantotto a memoria, le ho assorbite, non so neanche dirti da dove, da ogni parte, e anche se lui non parla, non è difficile immaginare cosa abbia vissuto.

Sin dall'infanzia, Arin si è nutrita di racconti, di libri, di documenti per recuperare quelle parti della storia paterna rimaste nell'ombra. Nel suo lavoro di scavo, un riferimento

⁶ È per la situazione quasi paradossale di aver incorporato la memoria generazionale del padre, pur avendo poche nozioni sul vissuto personale dell'uomo, che ho inserito le parole di Arin sopra evocate in un capitolo incentrato sulle dinamiche generazionali piuttosto che su quelle strettamente familiari.

importante è rappresentato dagli amici di famiglia da cui la giovane, come la sorella, ha carpito informazioni, chiedendole in maniera diretta o origliandole di nascosto.

Negli ultimi anni vi è stata inoltre la produzione di sceneggiati televisivi che hanno portato sul piccolo schermo la contestazione giovanile degli anni settanta.⁷ La visione di questi telefilm ha costituito spesso un evento familiare che ha messo insieme genitori e figli ed è stato utilizzato come occasione per raccontare il passato. Anche se spesso i giovani sostengono che quelle serie televisive siano rimaste sulla superficie e non siano state capaci di esprimere il dolore vissuto, questi prodotti culturali sono stati spesso al centro della comunicazione intima e privata tra le generazioni.

Poiché si tratta di un passato difficile da tramandare a causa delle sofferenze fisiche ma soprattutto per il senso di sconfitta che abbiamo analizzato nei termini di “trauma culturale” (Eyerman 2001), i figli hanno sviluppato verso il passato dei genitori un atteggiamento spesso da investigatori alla ricerca di indizi lasciati qua e là. Nonostante si tratti di un sapere ricostruito per frammenti, le seconde generazioni dimostrano una grande competenza rispetto al passato, mostrando di sapere interpretare segni impliciti, silenzi e gesti e più in generale di saper decodificare le regole del gioco. Per riprendere una felice espressione di de Certeau (2001 [1980]), esse agiscono come “*braconneur*” rispetto al passato di famiglia e, attraverso i libri o i racconti origliati, recuperano in forma indiretta gli aspetti non trasmessi.

6.2. ATMOSFERE FAMILIARI TRA CINISMO E COMPLETTI

6.2.1 il cinismo come eredità del passato

Emozioni, silenzi, gesti, commenti sulle notizie di attualità compongono le atmosfere domestiche che svolgono un ruolo centrale nella trasmissione della memoria. Ho già analizzato la centralità che la nostalgia, intesa come sentimento pubblico e come forma d'intimità, esercita nel rapporto con il passato e nelle seconde generazioni. Ho inoltre mostrato come le famiglie di ex militanti costituiscano uno dei luoghi di trasmissione dei

⁷ Tra le serie televisive di maggior successo segnalò *Hatırla Sevgili*, ossia “Ricorda amore mio”, dal titolo di una celebre canzone. Andata in onda dal 2006 al 2008, *Hatırla Sevgili* racconta la storia d'amore tra due giovani appartenenti a famiglie politicamente contrapposte che ne impediscono il matrimonio e mette in scena il crescente radicalismo politico e il sorgere dei movimenti studenteschi degli anni sessanta e settanta. Alcuni figli incontrati hanno tuttavia criticato il suo registro incentrato sulle storie d'amore, sostenendo che non rendesse conto dell'esperienza, degli ideali e della sofferenza vissuta dai genitori.

rischi legati all'impegno politico e di racconti in cui i giovani che hanno provato ad agire sugli assetti sociali e politici sono stati repressi.

Sotto forma di emozioni incorporate e frammenti narrativi, i sentimenti di cinismo e disillusione che si legano al politico riempiono le atmosfere casalinghe nelle famiglie incontrate e si concretizzano in una duplice postura che pretende di smascherare il "vero e brutale" volto dello Stato e al contempo fa propria la convinzione di non poter agire sulla realtà. Dal punto di vista del ricordo, la disillusione cinica restituisce una visione del mondo che è frutto della sedimentazione delle esperienze passate e, richiamando la partizione di Muxel, può essere intesa come uno dei luoghi dove si annida la memoria referenziale, ossia quel set di valori che condensa il senso dell'esperienza giovanile trasmessa dai genitori.

Secondo Navaro-Yashin (2002), l'atteggiamento cinico costituisce in Turchia la struttura di sentimento (Williams 1979 [1977]), che plasma la relazione con il politico e con lo Stato, permeando retoriche, esperienze, sentimenti e pratiche ordinarie. Malgrado la presenza di gruppi organizzati nella critica aperta alle istituzioni (le Madri del sabato, i movimenti di genere, i gruppi di sinistra, ecc.), il cinismo è per l'antropologa la modalità più ordinaria di interagire con un potere statale che dopo il 1980 può essere definito come una "democrazia totalitaria". Esso rappresenta il tentativo di sopravvivere all'interno del perimetro tracciato da un sistema nel quale non si crede e che, tuttavia, si ritiene invincibile: un accomodamento quotidiano che i soggetti sviluppano nella loro relazione con la sfera politica. La critica cinica decostruisce le narrative con cui lo Stato si legittima e al contempo sottende la convinzione di non poter cambiare lo *status quo*, rafforzando l'idea di un potere non sconfiggibile nei vissuti e nelle fantasie dei soggetti.⁸

Riprendendo i lavori di Sloterdijk (1988) e Žižek (1995), Navaro-Yashin interpreta la disillusione cinica come la sedimentazione di eventi storici in soggetti che sono consapevoli della brutalità dello Stato ma che agiscono nel mondo *come se* ne fossero ignari.⁹ Per tale ragione il cinismo contraddistingue in particolare coloro che hanno dato

⁸ La fantasia è da Navaro-Yashin intesa nella prospettiva lacaniana mediata da Žižek (1995) come il "sintomo" che persiste anche quando il paziente lo ha decostruito e che è inconsapevolmente riprodotto a fronte della paura di smettere di esistere come soggetti. Per l'antropologa di Cambridge il "persistere del sintomo" nella relazione con lo Stato è il sentimento di cinismo che, criticando lo Stato, al contempo lo riproduce nelle fantasie delle persone. Con il concetto di fantasia Navaro-Yashin intende superare l'idea che i soggetti siano inconsapevoli della costruzione ideologica dello Stato, come in parte avviene in Abrams (1988) e Taussig (1992) e, al contempo, prende le distanze da quegli studi sulla resistenza che oscurano la partecipazione dei soggetti alla riproduzione del sistema di potere.

⁹ Navaro-Yashin si richiama all'analisi di Peter Sloterdijk (1988) sull'incorporazione nel capitalismo nei militanti dei movimenti studenteschi tedeschi degli anni sessanta e sulla loro postura cinica, scaturita dal

vita ai movimenti studenteschi e successivamente si sono adattati al sistema neoliberale. Come abbiamo visto, molti ex militanti sono divenuti uomini d'affari, impiegati di banca e animano l'industria culturale del consumo di massa, il cui emblema è condensato nell'immagine del rivoluzionario divenuto pubblicitario. Ciononostante, molti di essi non hanno accantonato la propria "consapevolezza politica", sviluppando quelle che Navaro-Yashin ha chiamato "*chic bitterness*", un'amarezza chic verso la propria attività lavorativa, e "*cool resignation*", una rassegnazione volutamente ostentata in cui si prendono le distanze dal sistema di cui si è parte. Nei circoli della sinistra il cinismo si configura non come una passiva sopravvivenza ma come un modo di vivere in una realtà percepita come andata nella direzione sbagliata: un'attitudine quotidiana con cui coprire una ferita generazionale, un tentativo di esserci in un mondo in cui non si è protagonisti se non come strumenti di quel capitalismo che si pretende di combattere, un modo per sentire di poter almeno intellettualmente "smascherare il sistema" (Bora 2015).

Tuttavia, l'analisi suggerita da Navaro-Yashin è incentrata sullo scarto tra un soggetto consapevole dell'inganno ideologico ma che agisce *come se* non lo fosse, a mio avviso riduce le contraddizioni vissute dagli settantottini a un problema di azione strategica, ossia a un modello di convenienza e razionalità in cui il businessman emerge quasi come un ruolo che il soggetto "recita" per resistere in un mondo ostile. Come abbiamo visto nell'analisi delle aporie che caratterizzano le loro biografie, gli ex militanti partecipano invece a una varietà di discorsi, di rapporti di poteri e di sfere morali spesso inconciliabili. Pur sottolineando lo sguardo ironico sul mondo, Navaro-Yashin sembra ridurre le persone a soggetti privi di contraddizioni, che agiscono in riferimento quasi esclusivo al rapporto con lo Stato. Il cinismo rimane così confinato in una lettura al contempo politica e

non avere accantonato la consapevolezza politica. L'antropologa integra tale analisi con la prospettiva neo-marxista e lacaniana di Slavoj Žižek (1995) che vede il soggetto contemporaneo non come fuorviato dalla falsa coscienza ma consapevole della realtà delle relazioni sociali. Malgrado questa consapevolezza, esso agisce nel mondo *come se* fosse ingannato poiché reputa il sistema non più sovvertibile. Nel contesto turco, infatti, solo pochi settantottini si definiscono *ulusalci*, ossia difensori dei valori kemalisti incarnati dall'esercito (cfr. capitolo uno), arrivando a giudicare la propria lotta giovanile come irrazionale e il golpe un male necessario a fronte del caos politico. Parafrasando il linguaggio lacaniano adottato dall'autrice, la maggior parte di essi riconosce l'inganno, è consapevole del proprio cinismo, ma non può abbandonare il sintomo, poiché i discorsi e le pratiche egemoniche si impongono non solo sul piano superficiale delle opinioni ma su quello profondo della strutture del desiderio e del linguaggio. Pur condividendo l'interpretazione del cinismo come elemento che contraddistingue la relazione con il politico, non riprendo il concetto di "falsa coscienza" o di sintomo lacaniano centrale nell'analisi di Navaro-Yashin che lasciano trasparire una postura normativa, mentre ho qui adottato uno sguardo descrittivo. Tale approccio mi ha consentito di superare l'immagine della gioventù apolitica come generazione perduta, vittima del consumismo e ignara della storia, ossia doppiamente affetta dalla "falsa coscienza". Attingendo alla cultura di massa, come mostrato in precedenza, i cosiddetti giovani apolitici sono stati portatori di una forte creatività culturale e politica.

psicologica, che lascia sullo sfondo la dimensione culturale ed esclude i corpi mediani di riferimento, le sfere simboliche vischiose che compongono l'orizzonte di senso all'interno del quale gli individui sono, in termini fenomenologici, "gettati" (Dei 2002).

La postura cinica di chi ha avuto successo nel mondo degli affari o nell'industria culturale è infatti anche un modo per distinguersi e per tracciare la differenza con gli altri –gli altri businessman "inconsapevoli dell'inganno"–, ossia un linguaggio che permette di collocarsi all'interno di un preciso paesaggio morale. Molti ex militanti incontrati presentano un atteggiamento cinico sulla realtà di cui sono parte, ma questo non significa che partecipino al sistema che essi criticano solo come forma di sopravvivenza o solo come una messa in scena. Come vedremo nel successivo caso etnografico, lungi dall'essere monolitici e fissi, gli individui si "fanno" in maniera contestuale, lungo traiettorie di cui né il percorso né gli obiettivi sono stabili e certi.

6.2.2. Tra disillusioni ereditate e speranze ritrovate

L'atteggiamento cinico sin qui discusso s'intreccia spesso con le narrative di stampo complottista che, seppur diffuse a livello pubblico, sono particolarmente frequenti tra gli ex militanti.¹⁰ Queste possono essere intese come un aspetto della sedimentazione storica del rapporto con il politico e come un filtro interpretativo che permette di ordinare strutture di potere poco leggibili. Tali retoriche mettono al centro l'idea del *Derin Devlet*, lo Stato profondo, che agisce come agente cospiratore di là del governo. Frasi ricorrenti quali "il governo non è importante ciò che conta è lo Stato" postulano infatti l'idea che la sfera politica formale sia una maschera che occulta i reali meccanismi di un potere, incarnati da apparati nascosti dello Stato, parti dell'esercito, associazioni segrete volte a perpetuare valori ultra-nazionalisti. L'idea dello Stato profondo, del complotto e della cospirazione svuotano dall'interno il dispositivo democratico e, mostrando come in parte inutile la partecipazione alla sfera pubblica, sono un aspetto importante della struttura di sentimento cinica.

Durante la ricerca, l'opacità dei meccanismi di potere è emersa spesso nel modo in cui i figli e i genitori commentavano eventi di repressione e violenza: che discutessimo degli omicidi politici degli anni settanta, dei *kayıp* degli anni novanta o delle violenze dei primi del Novecento, essi sottolineavano sempre come, malgrado l'individuazione di

¹⁰ Richiamando il lavoro di Barkun (2003), una teoria complottista è composta da tre caratteristiche: "niente è come sembra", ossia non è possibile fidarsi delle versioni ufficiali; "niente accade per caso", non c'è cioè spazio per la casualità; "tutto è connesso". Per una disamina degli studi sul complottismo cfr. Urbano 2012.

responsabili, non fosse chiaro cosa fosse “realmente” accaduto ponendo l’accento sulla *longa manus* dello Stato. Sulla base della strategia della tensione e dell’ingerenza degli Stati Uniti nel più ampio scenario della Guerra Fredda, ad esempio, il golpe del 1980 è stato di frequente posto in relazione a una raffigurazione internazionale del complotto in cui “dietro” vi è sempre l’imperialismo americano. Un’interpretazione analoga è stata fornita per spiegare l’avvento dell’islam politico a partire dagli anni ottanta.

Queste narrative trovano spesso riscontri effettivi in episodi importanti della storia nazionale, come il cosiddetto scandalo Susurluk¹¹ del 1996 (cfr. cap. uno) che costituisce il momento in cui il complottismo diviene metafora del potere (Navaro-Yashin 2002).¹² Quello su cui vorrei riflettere non è però il loro grado di veridicità, ma la funzione che esse assumono per i soggetti che se ne appropriano e lo specifico regime di agentività che veicolano. Uscendo fuori dall’approccio patologizzante con cui sono state spesso interpretate nelle scienze sociali,¹³ le teorie del complotto possono essere infatti intese come una retorica politica e culturale che cerca di mappare le traiettorie e gli effetti del potere (Fenster 2008) e come un sistema di socializzazione che permette di collegare in una trama unica eventi e persone distanti nel tempo e nello spazio (Barkun 2003).

Le teorie cospiratrici, e più in generale la postura cinica, svolgono nelle famiglie dei militanti di sinistra usi e significati molteplici che possiamo analizzare attraverso la famiglia di Asli, una studentessa di architettura di ventiquattro anni, figlia di due ex militanti divorziati da tempo. Sua madre Ezgi è un’impiegata statale iscritta sin dalla giovinezza al sindacato KESK; suo padre Sedat è un manager in pensione che ha avuto una carriera di discreto successo e che da anni ha interrotto l’attività politica. Nonostante il diverso atteggiamento rispetto alla militanza giovanile, entrambi hanno trasmesso alla figlia la paura verso un sistema ritenuto impossibile da sconfiggere. Indipendentemente dalle scelte politiche del presente, i settantottini condividono infatti una visione secondo cui il *12 eylül* è stato la fine di un mondo, una sorta di apocalisse politica e morale.

¹¹ Il ritrovamento in una stessa automobile dei corpi di un esponente della destra radicale responsabile di numerosi omicidi politici, di un membro di un’organizzazione mafiosa e di un alto funzionario dello Stato è stato interpretato come la conferma dell’esistenza di una complessa trama di potere che ha assunto la dimensione di segreto pubblico.

¹² Alle narrative complottiste è ricorso anche l’attuale governo per spiegare le proteste di Gezi Park e i successivi scandali politici (cfr. cap. uno).

¹³ Lo storico americano Hofstadter (1965) è stato per lungo tempo lo studioso più autorevole delle teorie complottiste, intendendole come un modo attraverso cui gruppi marginalizzati interpretano il corso della storia. La loro definizione nei termini di “stile paranoico” ne veicola tuttavia un’accezione negativa. L’influenza di Hofstadter negli studi sul complottismo ha portato a relegare queste narrative nel reame dell’irrazionalità, senza coglierne il valore euristico, e a schiacciare un fenomeno sociale su una lettura legata alla patologia individuale.

Per i figli cresciuti in questo ambiente, si tratta di un'immagine che agisce come evento "archetipale", ossia come sfondo sul quale tutte le esperienze sono misurate e comprese. Il senso di disfatta generazionale, l'assenza di speranza, la convinzione di non poter più agire sul mondo sono infatti le esperienze che Asli ha respirato nella quotidianità della vita domestica. La giovane mi ha raccontato più volte di essere cresciuta in "un mondo in cui la catastrofe è già avvenuta, in cui t'insegnano che non si può fare niente, in cui *öğrenilmiş çaresizlik* (lett. "si è educati all'impotenza)". Malgrado il senso di perdita ereditato, Asli ha fatto parte dei movimenti della sinistra universitaria, dai quali si è allontanata per l'atmosfera troppo gerarchica. La giovane criticava, inoltre, l'atmosfera di cinica disillusione che caratterizza gli incontri tra vecchi *yoldaş* (compagni) a cui la madre ancora partecipa:

Gli amici di mia madre sono tutti *eski tüfek* [vecchie pistole, espressione usata per gli ex rivoluzionari]. Loro hanno questa postura autoritaria in cui non ti lasciano replicare, non lasciano posto a noi [i giovani], rappresentandoci come sconfitti in partenza. Ti devono sempre insegnare le cose perché loro hanno combattuto, ma poi dicono che tanto non puoi cambiare niente ... Vengono a casa, bevono e criticano il presente. Gli voglio bene, sono come degli zii, so quanto hanno sofferto, ma a volte penso che siano rimasti loro solo i ricordi. Non fanno altro che dire *bizim, bizim, bizim* [noi, noi, noi].

Ogni volta che Asli esprime commenti critici sugli anni rivoluzionari, la madre tronca con irritazione la discussione sostenendo che "tutti erano contro di noi, cos'altro potevamo fare?" o ribadendo che "noi eravamo nel giusto". Secondo Asli, la madre oscilla tra la nostalgia per la giovinezza e i sentimenti d'impotenza e cinismo che, sebbene possano apparire come contraddittori, conducono a uno stesso risultato: la monumentalizzazione del passato e la demonizzazione del presente come un tempo senza ideali né speranze:

Mamma è convinta che fossero davvero vicini a fare la rivoluzione e spesso tira fuori i grandi complotti in cui se non ci fossero stati gli Americani, avrebbero vinto. Certo che c'erano gli infiltrati, ma anche loro hanno contribuito al clima di tensione, no? Quando dice che è tutta colpa dell'America non puoi più discuterci: se metti in discussione il suo passato si offende come se le dicessi che ha buttato via vent'anni...

Il complottismo serve dunque alla donna per dare senso alla disillusione del presente e giustificare la sconfitta giovanile, attribuendola a una sfera non controllabile, ossia all'oscura cospirazione dello Stato all'interno di un'alleanza internazionale. Se le

narrative cospiratrici portano la donna a rinunciare a parte della propria agentività, al contempo esse sono utilizzate per feticizzare il vissuto giovanile. La rappresentazione dello Stato come ubiquo e onnipotente, infatti, dematerializza i nemici e pone in secondo piano le situazioni concrete di responsabilità e scelta, rendendo la donna immune alle critiche e alle autocritiche.

Il padre Sedat parla invece raramente del suo periodo da rivoluzionario, esperienza che la figlia ha ricostruito per frammenti: “Anche mio padre è un *eski solcu*, ma non so come siano andate le cose. Di recente ho scoperto che sa come appendere i poster per strada e così ho capito che lo faceva anche da giovane”. Quando ci siamo conosciuti, Sedat si è presentato raccontandomi con entusiasmo del suo nuovo commercio che lo porta spesso a viaggiare in Italia. L’uomo ha sempre avuto fiuto per gli affari e da poco si è dedicato all’import-export di cibi di lusso che a Istanbul sono sempre più richiesti. Nelle nostre chiacchierate, sosteneva che il passato fosse un capitolo chiuso, mostrando un atteggiamento di distacco, che possiamo intendere come il tentativo di mascherare, dietro un apparente razionalismo, la disillusione vissuta. Seppur con poche parole, infatti, Sedat mi ha fatto intendere che oggi non crede che “altri sogni possano essere sognati”.

Egli ha criticato la sua lotta giovanile definendola “ingenua” e “romantica”, ma al contempo ha sostenuto più volte che “con il pensiero è ancora un rivoluzionario” e con orgoglio mi ha raccontato di aver regalato alla figlia sin da piccola molti libri di analisi politica. Attingendo spesso a narrative di stampo complottista in cui la Turchia è vittima d’intrighi internazionali, l’uomo sostiene di essere “dovuto diventare realista” e di aver dovuto sviluppare “gli anticorpi contro il sistema”. Altre volte il suo disincanto ha marcato invece una differenza con i colleghi di lavoro, definiti “*bilinsiz*”, ossia persone prive di consapevolezza. Il cinismo dell’uomo può dunque essere inteso sia come una chiave di lettura sul mondo sia come una pratica di distinzione: un modo per rivendicare, secondo i casi, o l’avvicinamento o l’allontanamento dai diversi gruppi dei quali è parte. Se infatti da un lato Sedat è sempre stato attento a mostrarsi come un uomo di successo, dall’altro, ha marcato una differenza con i colleghi di lavoro proprio grazie alla “coscienza politica” acquisita in gioventù che, a suo dire, gli permette di smascherare gli inganni di un sistema che tuttavia reputa invincibile.

Quando ho raccontato ad Asli dei miei incontri con il padre, quest’ultima ha commentato:

Quando sono a casa sua, mangiamo assieme e guardiamo la televisione e mio padre critica sempre tutto, il governo che è corrotto e i giovani che non fanno nulla, ma lui rimane lì senza far

niente. Non rifiuta il passato come spesso fa credere, ma non fa nulla nel mondo di adesso, e questo perché è disilluso e ha perso la speranza. [...]. Ha sempre questa dietrologia sui fottuti grandi giochi fatti sulla nostra testa da parte delle forze straniere. Mio padre parla sempre di questi giochi perché così non si sente colpevole che non agisce!

I frammenti di questa biografia familiare, costruita mediante l'analisi dei modi in cui i genitori si raccontano e di quelli in cui la figlia vi si relaziona, mostrano come il cinismo acquisti di senso a seconda degli usi che i soggetti ne fanno in base alla propria illusione biografica. Uscendo fuori da una lettura normativa e patologizzante, che sembra a tratti suggerire Navaro-Yashin ricorrendo al linguaggio lacaniano del sintomo, ritengo opportuno rilevare che la postura cinica permette ai soggetti di tracciare una coerenza a fronte di atteggiamenti contraddittori agiti in contesti diversi, ai quali essi partecipano non come se indossassero una maschera, ma muovendosi attraverso scale di valori spesso inconciliabili. Per molti ex militanti la riduzione delle possibilità agentive che tali narrative implicano costituisce, infatti, un modo per giustificare il senso di sconfitta generazionale. All'interno delle dinamiche che animano le famiglie, dunque, disillusione, cinismo e perdita di speranza sono emozioni che riempiono i tempi della vita domestica e che molto spesso rappresentano lo scheletro dei processi di trasmissione della memoria tra generazioni.

Da questo punto di vista la protesta di Gezi Park, pur se priva di ricadute politiche immediate, costituisce un'esperienza profonda che interroga l'esperienza storica di soggiogazione politica legata alla frattura del 1980 e attorno cui si coagulano le relazioni familiari. Come abbiamo visto nel capitolo precedente, Gezi Park ha permesso di rivivere e incorporare l'esperienza dei genitori, ma anche di riscrivere la storia perché questa volta, come sottolineavano in molti, si è "vinto". La protesta ha donato nuove possibilità agentive che possono essere pienamente comprese uscendo da una prospettiva sincronica e ponendola in relazione con il bagaglio di eredità sin qui analizzato. Nelle famiglie di sinistra, la speranza suscitata dalla protesta va infatti posta in relazione a quella memoria lunga che si annida nella catena delle generazioni e che trova in narrative e in sentimenti quali cinismo, paura e disillusione le sue concrete forme di espressione.

6.3. IL POLITICO IN FAMIGLIA

Il ruolo attivo esercitato dai genitori nella depoliticizzazione dei figli non si lega solo alla volontà di proteggerli dalla violenza di Stato, ma anche al timore che un forte impegno politico impedisse loro di realizzare i propri desideri. Come abbiamo visto nel terzo capitolo, l'esperienza politica dei militanti è stata spesso onnivora, e li ha obbligati a trascurare altri ambiti della vita, come quello affettivo e professionale. Esemplificativo è il caso di Ayşegül (cfr. cap. tre) che ha tentato di mediare tra la fedeltà all'ideale politico, le esigenze familiari e le costrizioni sociali senza riuscire ad affermarsi come giornalista. Quando la figlia Günce, dopo l'occupazione di Gezi Park, ha deciso di iscriversi a un piccolo partito di sinistra nel tentativo di continuare la protesta, la madre si è preoccupata dicendole in modo concitato che lei non conosceva i sacrifici che militare in un partito impone. Ayşegül come altri ex combattenti ha un forte senso di responsabilità per le scelte politiche compiute e per le loro conseguenze, presenti e passate, sia verso la famiglia di origine sia verso quella costruita da adulti. Questo senso di responsabilità costituisce uno snodo importante per comprendere la triangolazione nei nuclei familiari tra il politico, la generazione dei figli e quella dei genitori e per analizzare le ragioni che spingono i settantottini a rifiutare l'appellativo di vittime. Come già visto, infatti, i movimenti di sinistra hanno incardinato l'esperienza rivoluzionaria nella cornice del combattente offrendo un regime di agentività diverso da quello che le narrative globali della memoria mettono a disposizione attraverso il modello della vittima (Beneduce 2010). Come mi hanno spesso raccontato, la scelta di impegnarsi politicamente è stata compiuta nella consapevolezza delle conseguenze, anche violente e dolorose, che essa implicava, cosa che rende loro difficile pensare a sé come vittime. D'altronde, il ricorso alla violenza era un linguaggio d'azione utilizzato anche nelle organizzazioni di sinistra che impedisce di codificare l'esperienza vissuta in una partizione netta tra vittime e perpetratori.

Sull'altro crinale della faglia generazionale, i figli occupano un continuum di posizioni sfumate rispetto al coinvolgimento politico: alcuni hanno scelto di militare in un partito, in continuità con le posizioni dei genitori o in contrasto con l'abbandono da parte di questi ultimi; altri hanno rigettato la sfera politica per la pesantezza che questa esercita nella vita familiare; altri ancora hanno cercato forme alternative di partecipazione nel mondo dell'associazionismo oppure hanno assunto il ruolo di testimoni dell'esperienza genitoriale. In ogni caso, le scelte che i figli hanno operato si legano intimamente con la

storia dei genitori e possono essere pienamente comprese solo se poste in relazione al vissuto delle generazioni precedenti. In questi nuclei famigliari infatti la dimensione politica acquista una forte densità affettiva. Nella trasmissione della memoria familiare il registro politico ha svolto una funzione cognitiva di filtro interpretativo sul mondo, una funzione ideologica di trasmissione di valori e una emozionale, divenendo spesso il codice narrativo dei vissuti più intimi. L'intreccio di questi valori con la scelta di aderire a un partito è ben evidente nella biografia di Nafiz, per il quale il coinvolgimento politico è stato un modo per gestire l'eredità dei genitori. Seduti nel caffè del partito dove sia lui che il padre sono iscritti, il giovane mi ha detto:

Molte famiglie nascondono il passato e fanno finta che non ci sia stato nulla, ma così soffrono di più perché perdono la linea. Pensano che tenere i figli lontano dal politico sia un modo per proteggerli, ma non hanno capito che le loro vite hanno avuto comunque un effetto su quelle dei figli e che si paga sempre il prezzo delle proprie scelte. La mia famiglia l'ha capito e con me ha condiviso tutto. Per me fare politica, andare tutti i giorni al partito, è un modo per non essere traumatizzato e per sopportare meglio la nostra situazione. Se nasci in una famiglia come la mia, anche se non fai nulla, lo Stato ti ritiene una minaccia. Facendo politica ho capito la generazione di mio padre. Questo mi ha permesso di sopportare il dolore e di non perdere la nostra storia, quella di mio padre, di mio nonno e dei miei antenati.

Per Nafiz l'acquisizione della memoria si fa subito consapevolezza politica in opposizione al modello di rimozione del passato scomodo imposto dallo Stato e fatto proprio da molte famiglie. La sua posizione si pone in relazione non solo con figure radicali dell'alterità come gli "apolitici", ma anche con quelle famiglie di ex militanti i cui figli sono stati tenuti all'oscuro del passato familiare e sono stati spinti lontano dal politico per evitare che le scelte di chi li ha preceduti ricadessero sulle loro vite. La sua consapevolezza politica diviene così il perno della trasmissione intergenerazionale, un modo per addomesticare il dolore e per prendersi cura del senso della sua storia. Perdere la propria politicizzazione significherebbe dunque perdere la "linea" che inserisce la storia personale nel solco di quella familiare e nelle più ampie vicissitudini nazionali.

Anche per l'amica Arin, memoria di famiglia e identità politica si sovrappongono in modo quasi indissolubile e l'impegno politico è descritto dalla giovane come un "cammino" che ha imparato a percorrere per imparare a relazionarsi con il padre. La continuità della famiglia si è espressa per la giovane in termini politici sin dal nostro primo incontro nel quale si è presentata come una "giovane rivoluzionaria". Come mostra

anche il suo ricorso al “noi” narrativo, la sua biografia si fonde con quella del gruppo politico, l’eredità politica del padre diviene la memoria di famiglia e il piano politico un modo per comprendere un padre che alla politica dedica ancora tutto se stesso.

Quest’ultimo aspetto è tornato con rabbia un pomeriggio quando, seduti in uno dei caffè che affollano le vie limitrofe a İstiklal *caddesi*, la giovane mi ha descritto un rapporto con il padre come più contraddittorio e conflittuale di come apparso in precedenza. Arin mi ha confidato di essere stata per anni arrabbiata con lui per aver trascurato lei e sua sorella a causa dell’attività politica e di aver scoperto, all’età di vent’anni, che il padre era molto diverso dall’ideale politico che pretendeva di incarnare e di cui lei era innamorata. Aveva infatti tradito la moglie con molte amanti, una delle quali era una donna conservatrice e, con le lacrime agli occhi, mi ha detto:

Mio padre è una persona davvero pessima, lo rimprovero di non esserci stato perché faceva riunioni politiche dalla mattina alla sera e, per paradosso, l’unico aspetto che posso salvare alla fine è quello politico. [...]. Oggi sono anche politicamente in disaccordo con lui, perché è il tipico esempio della vecchia sinistra che vuole insegnarti le cose [...] Mio padre è stato il mio modello, ho cercato di raggiungerlo e quando sono diventata come lui, ho scoperto che era finto. Diceva di essere un rivoluzionario, ma guarda cosa ha fatto a mia madre. Lui è il mio modello e il mio disastro!

Come nel caso di Arin, l’esperienza politica dei genitori ha molto spesso comportato una destrutturazione dei legami familiari e in particolare uno sfaldamento del rapporto tra i padri e i figli. Sebbene infatti le famiglie di militanti abbiano dato vita a una stretta comunità attraversata da reti di solidarietà, il non sentire di avere una famiglia unita accomuna i vissuti di buona parte delle seconde generazioni. Per alcuni figli l’impossibilità di stabilire un rapporto ritenuto normale con il proprio padre, spesso incarcerato, è considerata “la peggiore privazione inferta dal 12 *eylül*”. Tuttavia, tale senso di disgregazione e manchevolezza familiare, come evidenziano la storia di Arin e il senso di responsabilità evocato a più riprese, non è legata esclusivamente alla violenza di Stato ma al carattere onnivoro dell’esperienza politica dei genitori.

Se Arin ha inteso l’impegno politico come un linguaggio per costruire il rapporto mancante con il padre e per capire la sua ingombrante esperienza, la sorella Didem ha assunto posizioni opposte. Sebbene anch’essa sin da piccola abbia preso parte ai meeting di partito e alle vacanze collettive, la giovane ha sviluppato un rifiuto nei confronti dell’attività politica. Didem è definita dalla sorella come il suo “contrario”, come una

ragazza attenta alle mode e ai divertimenti e con la quale non c'è dialogo. Secondo Arin il comportamento di Didem è una reazione all'attività politica del padre rispetto alla loro vita familiare. Tuttavia, Arin rifiuta di considerarla "a-politica" poiché cresciuta in un ambiente in cui si respirava un forte senso di sconfitta. Come abbiamo visto a più riprese, infatti, la linea di confine tra politico/apolitico è una demarcazione morale in cui apolitici sono coloro che hanno una falsa memoria storica, che sono indifferenti alle sofferenze altrui e che non conoscono il "vero" volto dello Stato.

Tra la militanza politica di Arin e il rigetto di ogni forma di partecipazione di Didem, vi sono numerose posizioni intermedie. Non riconoscendosi nelle forme di attivismo politico a disposizione, molti figli prendono parte alla sfera pubblica tramite organizzazioni della cosiddetta società civile, nelle quali sentono di portare avanti, tradotti e aggiornati, i valori ereditati in famiglia. Altri ancora si sentono poco legati al versante politico e ideologico della memoria e più interessati ad altri aspetti del vissuto biografico. È questo il caso di Füsün e Gizem che si definiscono "testimoni" che sentono su di sé la responsabilità di "fare uscire dall'ombra" l'esperienza dei genitori, cercando di "rompere la cappa di conformismo" che la rende marginale per l'opinione pubblica.

Più in generale, si tratta di posizionamenti che cambiano nel corso del tempo e che ho in parte cristallizzato per esigenze narrative. Esemplificativa di tale fluidità è la traiettoria biografica di Keren, il pubblicitario di trentacinque anni e figlio di due ex combattenti che abbiamo incontrato alla fine del capitolo precedente. Come già illustrato, Keren è stato tenuto lungamente all'oscuro del passato familiare e, per giustificare l'assenza del padre imprigionato, la madre gli ha fatto credere che fosse ricoverato in ospedale. Il rapporto di Keren con il passato è cambiato nel momento in cui, tramite uno zio, è venuto in possesso delle lettere che il padre scriveva dal carcere. Organizzando una sorta di set cinematografico con luci soffuse e telecamere nascoste ha invitato i genitori nella sua casa di Istanbul, facendo trovare sul tavolo il loro epistolario cartaceo e dicendo che era giunto il momento di raccontare. Con quest'atteggiamento da *braconneur*, Keren ha iniziato a ricomporre un quadro più preciso della famiglia, in un percorso che è coinciso con la partecipazione all'occupazione di Gezi Park, la sua prima esperienza politica. La concomitanza tra ricomposizione del passato e adesione alla protesta lo ha spinto a mettere al centro della sua biografia la relazione tra riappropriazione della memoria e ricerca di un'identità politica. Quando l'ho conosciuto, infatti, Keren aveva iniziato a partecipare alle manifestazioni, a fare gli orti urbani, forma sempre più diffusa di partecipazione politica, e ad aderire al gruppo del *12 Eylül Çocukları*, i figli del 12

settembre (cfr. cap. sette). Stava inoltre girando un documentario sulla vita dei genitori con un obiettivo che definiva al contempo “personale e politico”: ricostruire la memoria di famiglia e dare voce a una parte silenziata della storia nazionale.

6. 4. SILENZIO, SFIDUCIA E NON DETTO

Il silenzio, la sfiducia e la segretezza sono stati elementi ricorrenti nelle mie interazioni sul campo, divenendo non soltanto oggetti d’analisi ma anche argomenti di discussione con i genitori e con i figli e lenti attraverso cui indagare la costruzione della memoria. Il mio primo incontro con Hülya, che avevo contattato dopo aver iniziato a leggere la sua raccolta di storie orali, introduce la centralità che tali aspetti hanno svolto nella ricerca. Quando ci siamo incontrati in una caffetteria di Cihangir decorata con vecchi utensili e popolata dalla gioventù *hipster* che frequenta il quartiere, mi sono ritrovato nella strana posizione di essere sottoposto a una specie d’interrogatorio. Hülya mi ha posto numerose domande sulla ricerca e soprattutto sulla mia vita privata e, solo dopo aver ascoltato le risposte, mi ha spiegato di aver temuto che fossi una spia del governo. Sono rimasto al quanto sorpreso all’idea che nell’attesa del nostro primo incontro Hülya avesse elaborato la fantasia che fossi un *ajan* (agente segreto) intento a spiare la sua vita dopo la pubblicazione del suo libro, fantasia che la giovane ha subito posto in relazione al proprio vissuto familiare:

La sfiducia verso chi vuole parlare con me non viene dal nulla. Essere sicuri di parlare con la persona giusta è un qualcosa che mi è rimasto dentro, ci sono cresciuta... La paura e la sfiducia sono radicate dentro di me. Soprattutto quando vedo una divisa ho subito una reazione di paura. Questa è la mia vita, di mia sorella e delle persone come me, devi capirlo.

Nonostante mi fosse chiara la postura di sfiducia che Hülya individuava come una delle caratteristiche che accomunano i figli degli ex militanti, la ricerca di un’interazione che evitasse le reazioni quasi automatiche di chiusura della giovane è stata per me più che altro un processo di apprendimento implicito e negoziato. Durante uno dei nostri successivi appuntamenti, infatti, di fronte alle mie domande evidentemente troppo dirette o insistenti, Hülya mi ha interrotto per spiegare:

Lorenzo, se tu domandi io mi chiudo, è automatico! Più scavi e più mi chiudo [dicendo questo si è nascosta dentro il cappotto per meglio rappresentare con i gesti del corpo quanto volesse dire]. Io sto cercando di sconfiggere questa abitudine, ma ho un grosso problema a fidarmi delle persone. Se sei cresciuto negli anni ottanta, come me e mia sorella, queste cose sono la tua natura, la tua pelle perché non devi rivelare mai te stesso, non devi rivelare nulla perché questo metterà in pericolo te e chi ti sta attorno.

Molto presto nelle chiacchierate con Hülya ho messo da parte il registratore, perché le creava disagio, e ho iniziato a prendere solo appunti sul taccuino di campo. Tuttavia il silenzio e la sfiducia hanno accompagnato tutto il nostro rapporto: ogni volta tornavo dai nostri incontri con la convinzione che il tempo speso assieme fosse stato produttivo e che la giovane mi avesse rivelato qualcosa di segreto che non poteva essere detto. Eppure, quando rileggevo le note, rimanevo sistematicamente deluso. Mi sono allora reso conto che non era tanto il contenuto dei nostri dialoghi a sembrarmi significativo, quanto l'atmosfera che li accompagnava. Pur parlando poco, Hülya riproduceva nell'incontro etnografico i meccanismi di nascondimento e sfiducia, avvolgendo la nostra interazione nel clima di segretezza appreso nell'ambiente familiare, fatto di silenzi, pause e sguardi, che per me, intento a comprendere il suo mondo, erano più significativi delle parole. Come ha osservato Cappelletto (2010 [2005]), la cifra metodologica dell'etnografia della memoria traumatica consiste nel non limitarsi al racconto verbalizzato ma nel vedere nel ricordo prima di tutto una *pratica sociale* di cui indagare la dimensione performativa e le forme implicite, gestuali e corporee in cui si concretizza. Il pedinamento etnografico non può essere dunque ridotto a un insieme di domande e risposte, ma si rivolge a tutti quegli aspetti che le parole non possono trasmettere e che non traspaiono né nella registrazione né negli appunti cartacei (D'Orsi 2013b).

Nel corso del Novecento, l'aurea d'indicibilità che connota la memoria di violenze estreme è stata inquadrata all'interno della prospettiva teorica del trauma, i cui modelli prototipici sono i veterani del Vietnam e i sopravvissuti dell'Olocausto. In questo paradigma, che trae origine dalle scienze psicologiche e che in seguito si è diffuso in quelle sociali,¹⁴ il trauma costituisce un vissuto né completamente esperito né consegnato

¹⁴ La letteratura sul trauma nasce in ambito psicologico con gli studi di Charcot, Erichsen, Freud e Janet, secondo la quale il fenomeno psichico del trauma risiede nell'inconscio del soggetto, è caratterizzato dall'amnesia e dal silenzio, non ha una struttura narrativa ed è accessibile solo in forma di sintomo. Questa interpretazione è stata fatta propria dalle scienze sociali nell'analisi delle conseguenze di eventi violenti (cfr. Agamben 1998, LaCapra 2001). Sulla presenza del passato che ritorna sotto forma di sintomo cfr. Langer 1991, sui processi di trasformazione della memoria traumatica in memoria narrativa cfr. Caruth 1995. Vi è inoltre una letteratura quasi sterminata sulle ferite psicosociali del trauma storico che colpiscono

all'oblio, ma sepolto nel soggetto. La "cripta" nella quale l'evento è collocato, secondo la metafora di Derrida (1976), rende i soggetti emotivamente poco reattivi rispetto allo shock esperito, la cui memoria, frammentata e non pienamente integrata, influenza tuttavia il vissuto successivo sotto forma di sintomo. Come ha scritto Kaës (1993), il trauma costituisce l'impossibilità di elaborare formazioni intermedie, ossia di articolare la vita psichica in una forma accessibile e condivisibile. In questa prospettiva il silenzio è interpretato come elemento disfunzionale mentre il ricordare sotto forma narrativa costituisce il modo per affrancarsi da una memoria muta ma che "morde e rimorde", secondo l'espressione di De Certeau (2006 [1987]), le vite delle persone.

Una componente di indicibilità traumatica è rintracciabile nelle esperienze degli ex combattenti che durante la repressione hanno subito forme sistematiche di violenza. La loro prigionia si è accompagnata infatti a torture e a trattamenti degradanti che, come altrove (Scarry 1985), comportano una minaccia al senso di domesticità del mondo e il rischio della frantumazione dei legami sociali di base. Come mi hanno raccontato figli, mogli e compagne di lotta, queste esperienze sono di solito più difficili da raccontare per gli uomini, poiché i dispositivi di tortura e degradazione messi in atto sul corpo e a partire dal corpo si intrecciavano spesso con l'elaborazione di differenze di genere. Insinuandosi nei modi in cui la mascolinità era costruita, le violenze perpetrate da uomini su uomini hanno infatti maggiormente colpito coloro la cui esperienza era strutturata sul modello dell'eroe rivoluzionario e sul concetto di *şeref*, ossia di onore. Allo stesso tempo, la pratica di tortura è stata anche una violenza risignificata in cui il corpo torturato, come abbiamo visto nell'analisi del museo itinerante, è stato iscritto in un immaginario condiviso divenendo un modo per pensarsi nel gruppo. La tortura non è stata vissuta come una sofferenza individualizzata e un dolore non addomesticato ma come un modo per incidere nella propria carne l'appartenenza alle retoriche del sacrificio.

La sofferenza spesso silenziosa dei settantottini non è dunque tanto legata all'abuso fisico, quanto alla sconfitta politica che ha portato allo smantellamento delle cornici culturali di riferimento e alla perdita di speranza di agire sul mondo. Antonius Robben (1996) in un testo oramai classico degli studi sulla violenza ha parlato di "indigeribilità transgenerazionale del trauma" per sottolineare come tali ferite restino non del tutto metabolizzate anche per le generazioni successive, manifestandosi nei discendenti

i discendenti di massacri attraverso forme di disadattamento e sé danneggiati, a cui dare voce tramite forme di riconoscimento sociale. Questi studi abbondano anche in Turchia soprattutto in relazione agli effetti traumatici dei discendenti del genocidio armeno (cfr. Altounian 2005).

attraverso sentimenti di sfiducia e angoscia incorporata. Questa trasmissione è emersa in maniera evidente nell'incontro etnografico con Hülya all'inizio del paragrafo e riguarda non tanto la discorsività narrativa ma la memoria incorporata in emozioni, immagini e habitus che prende forma attraverso una trasmissione che con Yolanda Gampel (2000) possiamo definire "radioattiva".

Il rapporto tra Arin e suo padre Okan mostra bene il coagulo di gesti, atmosfere e posture che pongono le persone in uno stato emotivo capace di far rivivere l'esperienza:

Mio padre non è loquace e al massimo rilascia qualche briciola, ma solo se sono io a cavarglielo fuori. Non comunichiamo queste cose a parole ma abbiamo una sorta di codice speciale non detto con cui ci diciamo queste cose. Succede sempre in modo improvviso. Ricordo una sera in cui stavamo guardando una serie tv su quegli anni e, davanti a una scena di protesta, lui piangeva in silenzio. In questi casi non so se parlare e chiedere, lui mi guarda in un modo particolare e capisco al volo che pensa ai suoi ricordi di quegli anni, della prigione e della tortura. [...]. Altre volte sono i suoi gesti, il suo silenzio o il suo volto sconvolto a farmi capire che conosce bene quei fatti. Non abbiamo bisogno di parole perché capisco dai segni del suo corpo e nel tempo ho imparato a non chiedere, a maneggiare gli argomenti senza fare domande.

Arin mi ha fatto questo intenso racconto una notte mentre io, lei e Oya, che mi aiutava a gestire il gap linguistico, bevevamo una birra sulla terrazza della sede del partito per il quale la giovane lavora. Malgrado la mancanza di dettagli personali sul vissuto paterno, la ragazza ha una relazione fortemente empatica con il passato del genitore e le sue parole lasciano trasparire come per i figli l'intellegibilità del mondo sia composta di narrazioni implicite e atmosfere di silenzio, in cui il corpo assume un ruolo centrale divenendo il campo di costruzione del ricordo doloroso. Si tratta di modi e forme in cui il corpo "dà corpo" a memorie non completamente digerite permettendo di trasmettere quelle parti della storia che non possono essere dette e pensate altrimenti (cfr. D'Orsi 2013b).

Questa trasmissione si riflette anche nell'incontro etnografico, poiché fare etnografia significa in primo luogo stare in un campo di relazioni coinvolgenti. Quella sera, il racconto di Arin era stato infatti attraversato da una forte tensione emotiva che aveva avvolto anche me e Oya. Nelle ricerche sulla memoria traumatica, il coinvolgimento emotivo complica il rapporto etnografico poiché la partecipazione empatica del ricercatore coincide con la richiesta di condivisione del dolore da parte del narratore. Se chiedere al testimone di raccontare vuol dire spesso presentificare e rinnovare il dolore, per l'antropologo significa trovarsi coinvolti in tensioni etiche ed emozionali che tendono

a elidere i confini fra “soggetto” e “oggetto” della ricerca (Nordstrom, Robben 1996; Dei 2005b). L’interazione con le vittime della violenza, infatti, costituisce per il ricercatore un essere chiamati a piangere assieme ai testimoni, come era accaduto quella sera con Arin e Oya, ricevendo l’eredità della memoria e divenendo a propria volta testimoni.

Malgrado i rischi che l’impossibilità di vivere con distacco la relazione etnografica comportano per il rigore analitico,¹⁵ il coinvolgimento emotivo non costituisce un elemento accessorio ma sostanziale, poiché il senso del ricordo doloroso non risiede in informazioni, eventi e dettagli biografici, ma in quei saperi incorporati a fronte dei quali la dimensione affettiva è pre-condizione di quella conoscitiva (Cappelletto, Calamandrei 2004). Come ha osservato Cappelletto (2010 [2003]), testimoni e non testimoni trovano infatti un comune denominatore nel significato emotivo attribuito all’evento.

6.4.1. Oltre il paradigma del trauma

Se ormai da un decennio si è incominciato a considerare gli effetti a lungo termine della violenza attraverso lenti culturali e sociali, nella micro-cultura di famiglia è ancora egemone il modello universalista della letteratura psicologica. Di conseguenza, i modi in cui le concezioni locali del sé e della sofferenza legittimano o delegittimano il racconto e il silenzio restano ancorati sullo sfondo. Il silenzio che caratterizza le famiglie incontrate condensa invece un microcosmo di valori e modi di stare nella storia non riducibile al meccanismo dell’indicibilità traumatica. Porre il silenzio in relazione quasi esclusiva all’evento a cui fa riferimento, senza prendere in considerazione il contesto, oscura i significati di cui è investito e i modi in cui plasma le relazioni tra generazioni. Esplorare etnograficamente il non detto familiare ha significato dunque andare oltre l’“epistemologia egemonica sul silenzio” (Kidron 2012) che pone in secondo piano il ruolo costitutivo della cultura nel plasmare i meccanismi del lavoro mnestico.

Il silenzio con cui mi sono confrontato va innanzitutto compreso in relazione alla continuità repressiva e mette in evidenza come lo Stato contribuisca a plasmare l’attitudine familiare verso il passato, selezionando contenuti e forme della memoria di famiglia (cfr. Carsten 2007). Le conseguenze legali e le politiche di repressione del colpo di stato sono infatti proseguite per decenni, favorendo il ricorso all’autocensura come pratica difensiva. Uno dei casi più emblematici è costituito dalla famiglia di Emrecan, il

¹⁵ Antonius Robben (1996, 1997) ha sviluppato il concetto di “seduzione etnografica” per descrivere i rischi che il coinvolgimento emotivo può portare al rigore analitico. Per una discussione critica di questa prospettiva e del suo rigido iato tra emozioni e ragione rimando a D’Orsi (2013).

cui padre, per evitare di scontare una seconda condanna dopo otto anni trascorsi in prigione, ha a lungo vissuto in clandestinità. Nella famiglia di Emrekan il silenzio e il segreto sono atmosfere ordinarie tanto che il giovane ha scoperto solo nel 2012, all'età di ventidue anni, che i frequenti traslochi non erano dovuti alla scadenza dei contratti d'affitto ma alla paura di essere localizzati dalla polizia. Il silenzio che connota la sua famiglia non è carico solo di dolore, ma anche di paura e non si configura come un meccanismo universale e pre-culturale, ma come parte di un processo sociale e politico che acquisisce senso all'interno di un preciso regime di memoria. Di contro, la recente proliferazione di racconti e memorie va posta in relazione al cambio di questo regime e all'allentamento dei meccanismi repressivi ad esso associati.

È opportuno inoltre sottolineare che silenzi e segretezza contraddistinguono tutte quelle situazioni in cui le posizioni comunitarie o familiari confliggono con le narrative ufficiali che definiscono l'identità nazionale. La storia della Repubblica è infatti satura di silenzi che, dagli Armeni ai Sabateriani, si trasmettono da una generazione all'altra e che costituiscono un elemento di continuità a fronte delle rotture politiche e culturali del Paese. Il silenzio delle minoranze la cui memoria confligge con la storia ufficiale è direttamente correlato alla posizione che i soggetti percepiscono di occupare dentro la struttura di potere nazionale (Neyzi 2002). I macro-processi storici di marginalizzazione si sedimentano dunque nelle micro-pratiche di silenzio che caratterizzano le relazioni quotidiane delle famiglie di quei soggetti che si percepiscono sotto assedio.

Queste similitudini sono ben presenti alle persone incontrate che, per giustificare le loro pratiche di silenzio, hanno fatto spesso ricorso al confronto con gli Armeni. Frasi come "Anche gli Armeni non raccontano del genocidio ai figli" oppure "La storia della Turchia è piena di eventi silenziati che non abbiamo mai discusso" sono formule così ricorrenti che assumono quasi i connotati di *topos* narrativi. Il segreto e il non detto possono allora essere intesi come risposte culturali alla repressione che accomunano i gruppi minoritari: essi hanno dato corpo a una cultura del nascondimento che si lega al processo di formazione dell'identità repubblicana, che marca il confine tra spazio pubblico e privato e che, progressivamente, sta mutando con il cambio di regime di memoria. I modelli universalistici che riducono i silenzi, le amnesie e i detti impliciti a un sintomo da curare operano pertanto un processo di decontestualizzazione che non coglie come il perimetro del dicibile sia influenzato dal discorso politico e dalle configurazioni culturali.

Al contempo, le atmosfere di silenzio all'interno delle famiglie dei militanti rivoluzionari non vanno ridotte a una reazione mimetica alla repressione dello Stato. Mi sembra invece

opportuno riconoscere in queste pratiche non un gap di significato, ma una componente attivamente giocata da chi fa del silenzio l'espressione della propria agentività. Come ha osservato Leyla Neyzi (2003) nella ricostruzione della storia di vita di un ebreo turco arruolato nell'esercito durante la guerra greco-turco degli anni venti, l'omissione di parti di sé può essere intesa come un atto di agentività analogo a quello del narrare, soprattutto in un contesto caratterizzato da un processo di *nation-building* repressivo. La memoria autobiografica è infatti una economia dei vissuti e nelle sue strategie narrative l'oblio, le censure, la vita sognata ma non raccontata sono componenti importanti quanto il ricordo. Il silenziamento di parti della propria vita non caratterizza solo coloro che hanno rotto con i valori di gioventù, ma è una strategia difensiva anche di quei settantottini che con questi valori tracciano una forte continuità esperienziale. Nei racconti di molti ex militanti così come nei commenti dei figli, ad esempio, l'incarceramento è spesso narrato come un'esperienza di solidarietà a tratti piacevole e positiva. L'omissione delle parti più crude del proprio vissuto è un'operazione volta a rendere il ricordo meno doloroso per il soggetto narrante. Il dimenticare costituisce così una strategia di sopravvivenza per convivere con una sconfitta generazionale che resta difficile da abitare nel presente. Pur legandosi a esperienze dolorose, dunque, l'oblio non rappresenta necessariamente una debolezza narrativa ma si configura come una scelta che in modo più o meno consapevole distingue tra i ricordi accettabili e quelli che rendono il passato insopportabile.

Il segreto e il silenzio dei genitori va pertanto inteso come una scelta consapevolmente agita, alla base dei processi di formazione della memoria di famiglia, che separa nettamente le sfere di discorso tra adulti e figli. Tale separazione svolge principalmente una funzione protettiva nei confronti dei figli ma, come abbiamo visto, anche nei confronti dei genitori che in questo modo tentano di evitare giudizi negativi sulle scelte compiute da parte delle nuove generazione ritenute spesso troppo distanti per capire.

La biografia familiare di Hülya e sua sorella Aylin mostra come il silenzio costituisca una pratica stratificata che intreccia la separatezza delle sfere di discorso con la difficoltà di raccontare il dolore e con la cultura della paura. Sebbene entrambe sapessero che il padre fosse stato detenuto durante la loro infanzia, solo dopo aver compiuto trent'anni hanno scoperto anche dell'incarcerazione della madre. Quando ne abbiamo discusso, la donna mi ha spiegato che si è trattato di una rivelazione quasi casuale e che la reazione d'incredulità delle figlie è stata per lei la conferma che tenere l'evento taciuto sia stata la scelta migliore. Nelle storie ascoltate l'assenza prolungata di genitori incarcerati è stata spesso spiegata con una permanenza in ospedale o con un lavoro fuori città, bugie che

hanno svolto la funzione di “normalizzare” l’infanzia dei figli. Nella famiglia di Hülya e Aylin la cura impiegata nel processo di omissione è stata così efficace che le due sorelle non conservano memoria del periodo in cui la madre non era in casa. Mi ha detto Aylin:

Il mio shock non è stato dovuto all’incarcerazione, ma al fatto che questa storia sia uscita solo adesso! Come è possibile che non ricordi niente? Come è possibile che nessuno mi abbia detto niente per tutto questo tempo? Tutti lo sapevano: i mie zii, i nonni, tutti tranne noi. Ma se questo non parlare era comprensibile all’epoca, non lo è adesso. *Perché sono serviti trentadue anni per parlare? Intendo dentro la famiglia, non in Turchia!* Tu pensi che la famiglia sia un luogo aperto e invece no! È il primo posto dove si nascondono le cose. [...]. Se leggi il nostro libro vedi quante persone hanno cercato di normalizzare le loro vite. Tutte le storie sono piene di espressioni come ‘In fondo abbiamo avuto una infanzia normale, difficile ma normale, alla fine è stato ok’. Oppure ti dicono che anche se hanno perso un familiare sono felici di non averne perso un secondo. Normalizzano! E così la situazione negativa è posta in chiave più positiva.

Vorrei qui accostare le parole di Aylin al caso della famiglia di Emrecan, in cui il segreto si configura come una memoria abituale. Se Emrecan mi ha spesso raccontato del muro di silenzio eretto dal padre, è stata la madre, un pomeriggio in cui ci siamo incontrati da soli, ad aver esplicitamente rivendicato l’importanza di tenere segrete parti importanti della vita. La donna ridendo mi ha detto: “Mio marito non ha mai detto nulla alla polizia e pochissimo a me, figurati se svuotava il sacco con Emrecan” e, facendosi più seria, ha aggiunto: “Il segreto garantisce alla famiglia una sorta di protezione. Per tanto tempo abbiamo vissuto con la possibilità che per ‘colpa’ nostra ci fosse un’irruzione della polizia in casa: come potevamo parlare?”.

Anche nei nuclei famigliari in cui racconti e mitologie abbondano, le seconde generazioni hanno spesso posto l’accento sulla sensazione che ci fossero parti mancanti della storia e sul loro tentativo di scardinare il silenzio che ancora permea le atmosfere domestiche. La riflessività dei figli sui “buchi” nelle biografie famigliari è un aspetto importante del processo di crescita e si lega alla loro affermazione come soggetti. Mi ha raccontato in proposito Aylin: “Politicamente so molto su quel periodo e conosco anche le torture, ma non so cosa i miei genitori hanno vissuto di preciso, loro non lo rivelano mai. Mio padre non dice cosa ha vissuto ma dice ‘tu non sai cosa abbiamo vissuto noi!’” e ha concluso dicendo: “Quando ti rendi conto che ti hanno detto solo un piccolo pezzo della storia, diventi curiosa e inizi a scavare e scavare”.

A tal proposito interessante è anche il racconto di Arin ed Emrekan sul modo in cui sono venuti a conoscenza della tortura subita dai rispettivi padri:

Emrekan: Io ci sono arrivato da solo perché mio padre non parla mai degli anni in cui è stato rivoluzionario e non ha mai detto di essere stato incarcerato e quindi ho scoperto tutto da me. Lui ha delle cicatrici sulle unghie e alcune unghie non gli crescono più e così ho fatto delle ricerche per conto mio. Ci sono tante storie che girano, che si recuperano attraverso i libri e che si ascoltano qua e là. E quando ho scoperto la storia generale, non è stato così difficile immaginare cosa ha vissuto lui.

Arin: Io invece l'ho scoperto dalle lamentele di mia madre che, quando litighiamo, mi accusa di essere 'come mio padre', cioè di 'non parlare nemmeno sotto tortura'. È così che ho capito che è stato torturato.

Anche se spesso non raccontata, la tortura è dunque presente nello spazio familiare e marca la sua presenza attraverso la sua assenza, tramite piccole pratiche di segreto e narrazioni implicite. Traspare qui, come in assenza di racconti, i figli abbiano costruito quasi da sé un immaginario sul passato, leggendo libri, origliando racconti, imparando a interpretare gesti e corpi.

6.4.2. Insegnare il silenzio

Come traspare dal commento di Arin, il silenzio si configura come tratto distintivo di una postura familiare che si tramanda in forme riflettute e irriflettute. Al pari delle sessioni narrative, silenzio e nascondimento costituiscono un repertorio di conoscenze e pratiche che i figli acquisiscono. Mi ha raccontato Füsün:

Da piccola, papà mi diceva che dovevo mascherare me stessa. Diceva sempre: 'Non rivelarti agli altri, non puoi fidarti, non puoi sapere veramente chi sono', oppure diceva di portare sempre con me la carta identità, anche se scendevo al negozio sotto casa [...]. L'idea che lo Stato fosse qualcosa di brutto, come il diavolo, era il nostro segreto che non dovevo rivelare all'esterno, mai. Una volta, avrò avuto vent'anni, mi hanno convocato in commissariato e lui era terrorizzato, chiedeva se fossi stata a una manifestazione, c'era il panico a casa. Papà mi ha detto qualcosa come: 'Non rivelare la tua paura! Sono come cani, la fiutano!'. Quando sono entrata avevo difficoltà a respirare e non riuscivo a stare ferma... il mio corpo non sopportava di stare lì. E invece era solo un problema con il rinnovo della carta d'identità.

Füsün evidenzia come essere *kısaca* e *gizem*, ossia “chiusi” e “nascosti”, siano attitudini che s’impara a “indossare” nello spazio pubblico, sedimentazioni storiche che si riattivano in certe circostanze e che costituiscono la materia prima su cui è strutturata l’intellegibilità del mondo. Significativo è anche il commento di Hülya:

Lorenzo: Nel libro scrivete di aver vissuto con ‘il segreto sulle spalle’. Cosa intendete?
Hülya: Noi non abbiamo raccontato a nessuno, nemmeno agli amici che già sapevano tutto. Mia madre ha sempre detto di non dire chi fossi né di raccontare di mio padre. Ci sono così tante cose che non dici agli altri... Quando sei bambina è la tua famiglia che ti dice di nascondere le cose anche a scuola. Per me è difficile aprirmi e gli amici sanno la mia storia solo grazie al libro, perché ancora non riesco a raccontarla.

Vedendo nel segreto, nel silenzio e nella sfiducia un modo con cui i genitori hanno predisposto i figli a giocare un altro sé in pubblico, tali atteggiamenti non si configurano solo come un freno alla narrazione, ma anche come un corpus d’insegnamenti, un kit di sopravvivenza, che, al pari del raccontare, regola e dà forma alle dinamiche di trasmissione del ricordo in famiglia. Se nel modello logocentrico occidentale il silenzio è considerato una rottura della conversazione, eletta a forma normale d’interazione interpersonale (Gurevitch 2001), esso costituisce qui una forma di comunicazione: non solo un non dire, ma un tentativo di racconto che veicola conoscenze, valori, emozioni, modi di abitare il passato in relazione al presente. La cultura domestica del silenzio che caratterizza le famiglie incontrate non impedisce dunque l’interazione emotiva ma funziona piuttosto come contenitore e come milieu, in cui le piccole pratiche di omissione e segreto possono essere intese alla stregua di protomemorie (Candau 2002 [1999]) e *habitus*¹⁶ generazionali attraverso i quali sono trasmessi modi di gestione del passato nello spazio pubblico e in quello privato. La loro incorporazione da parte delle seconde generazioni equivale all’apprendimento delle competenze necessarie per decifrare atmosfere di famiglia e situazioni esterne, come è emerso nell’incontro con Hülya riportato all’inizio del paragrafo e nel quale le chiusure della giovane – nel silenzio e nel cappotto – di fronte ai miei tentativi di scavare la sua biografia hanno rivelato la mia estraneità rispetto a quel mondo.

¹⁶ Paul Connerton (1999 [1989]) ha per primo inteso l’*habitus* bourdesiano come una forma di ricordo, aprendo fertili prospettive sull’analisi della trasmissione della sofferenza. Un’interpretazione così estesa della nozione di memoria è stata tuttavia anche criticata (Berliner 2005), in quanto rischierebbe di rendere la memoria rintracciabile in ogni pratica quotidiana e, dunque, indistinguibile dal concetto di cultura.

La segretezza su aspetti importanti della propria vita va inoltre posta in relazione con quell'economia morale del combattente che ha favorito una cultura politica del non dire ben al di là del perdurare del contesto repressivo. Con la clandestinità e con la repressione, infatti, mantenere il silenzio ha rappresentato un valore politico e morale positivo, al punto che ancora oggi molti tengono segrete informazioni concernenti le proprie organizzazioni anche quando queste sono scomparse da decenni. Il silenzio è dunque un saper fare affinato con il tempo tramite il quale i soggetti mostrano di aderire a determinati principi nel presente. Riflettendo sulla sua esperienza di ricerca, Hülya mi ha detto: “Entrando nelle case delle altre famiglie ho sentito una forte familiarità e allora ho capito che non sono solo i miei genitori ma è proprio quella generazione a non parlare, come se avessero un’*abitudine generazionale*, direi una cultura dell’essere silenti”.

Come abbiamo visto, nella scala valoriale del combattente “raccontare è un po’ come piangere” e può portare a perdere il rispetto del gruppo di riferimento. “Noi sapevamo a cosa andavamo incontro”, “Abbiamo preso in considerazione la tortura e abbiamo comunque scelto di essere rivoluzionari” sono espressioni ricorrenti che spiegano perché il silenzio sia ritenuto il comportamento moralmente e politicamente più opportuno e perché, di contro, chi pone “troppo” l’accento sull’esperienza personale sia accusato d’individualismo. La circolazione di racconti collettivi o impersonali che in ambo i casi sottraggono importanza all’esperienza individuale si lega al modo in cui il dolore è incapsulato nelle dinamiche di gruppo. Esemplificativo è il caso di Gizem e suo padre Fikret, un’insegnante e membro del sindacato scampato al massacro della comunità alevita a Maraş nel 1978. Dopo aver vissuto in clandestinità per oltre un anno, l’uomo è stato incarcerato per sette quando la figlia Gizem era ancora piccola. Malgrado Fikret sia riuscito a costruire un rapporto con la figlia scrivendole lettere dal carcere, per Gizem la privazione del padre nell’infanzia costituisce la più grande ferita che il 12 eylül le ha lasciato, spiegandomi di non essere mai riuscita a parlare con il padre di quegli anni:

Papà racconta spesso cosa volevano fare da giovani e io ne sono orgogliosa, ma non abbiamo mai parlato del periodo che ci ha tenuti separati. È così doloroso, tra di noi c’è un buco di sette anni che conosco solo attraverso queste lettere. Anche dopo il carcere non è stato possibile essere una famiglia come le altre, perché non riusciamo ad avere una relazione normale. [...]. L’anno scorso però è andato in un programma televisivo perché è stato testimone al processo contro i generali e lì davanti a tutti ha raccontato della reclusione! Io ho sentito quelle cose per la prima volta in tv, non me lo aspettavo e ho pianto.

Il racconto di Gizem evidenzia come il nesso tra dolore e silenzio sia mediato dai modelli di mascolinità e genitorialità a cui il padre aderisce e nei quali si mette in atto un contenimento emotivo per non apparire debole. Di contro, per Fikret il ricordo personale è parte di una battaglia politica in corso, in cui le violenze subite possono essere narrate pubblicamente in quanto atto di denuncia. Fikret esemplifica quel lavoro della memoria collettiva di cui i soggetti sono al contempo strutturati e strutturanti e in cui l'esperienza individuale è inserita in una cornice di gruppo e sminuita perché "gli altri hanno vissuto cose peggiori". Questo modello comportamentale va dunque compreso in relazione alla cultura del combattente e alla nozione plurale di persona, e non plasma soltanto il sé dei soggetti e la soglia del dicibile ma anche i rapporti verticali in famiglia.

Nella critica alla storiografia positivista operata nel quarto capitolo, ho fatto mia l'idea che l'antropologia della memoria sia interessata a ricostruire gli universi morali locali e le loro ragioni (Dei, Di Pasquale 2010). Una lettura attenta a restituire le reti semantiche sottese al controllo delle emozioni e al nascondimento del vissuto individuale mostra pertanto il muro di silenzio come una pratica polisemica che acquista di significato all'interno di un orizzonte culturale di riferimento. Il registro politico e la cornice di gruppo non rappresentano una memoria-schermo rispetto al dolore di una più autentica esperienza individuale ma sono piuttosto il linguaggio attraverso il quale la narrazione del sé prende forma. Come ha osservato Cappelletto (2010 [2003]), il prevalere delle forme pubbliche e collettive della memoria sui racconti individuali non implica infatti un minore investimento emotivo né un minor grado di autenticità. Sono in azione modelli (politiche e retoriche) che si calano nell'individuo e che diventano la materia attraverso cui prendono forma i processi cognitivi e affettivi (Dei 2005a). Il contrasto generazionale che si articola spesso nella richiesta dei figli di un vissuto "più personale", "più intimo" e "oltre il politico" può allora essere pienamente compreso se posto in relazione al diverso setting tra le due generazioni.

6.4.3. Riscrivere il non detto

Ricordare non significa soltanto addomesticare il passato, ma soprattutto appropriarsene e segnarlo con la propria impronta, in una sorta di "etichettatura memoriale" (Candau 2002 [1999]). Questo snodo è chiarificato ancora una volta da Füsün che, come abbiamo visto attraverso i suoi commenti al museo itinerante, definisce l'attaccamento del padre al passato come una malinconia freudiana e un'incapacità di fare il lavoro del lutto. Nel

processo di acquisizione della memoria familiare, la giovane rilegge il silenzio del padre secondo le cornici del ricordo a lei più vicine, dando nuova forma al malessere e alla sofferenza. Essa addomestica il dolore che attraversa la biografia familiare tramite i suoi riferimenti, inserendo così il silenzio paterno all'interno di un diverso progetto culturale e in una differente economia morale. Il passaggio del ricordo da una generazione all'altra può comportare dunque il passaggio da un modello in cui il silenzio è un valore politico e morale a uno in cui è ritenuto un elemento "traumatico".

Il libro curato da Hülya ed Aylin ci permette di cogliere come questa trasformazione del registro narrativo sia un'operazione sia inconsapevole sia strategica. Pur riferendo eventi già ampiamente raccontati, la loro raccolta è percepita come "nuova" dalle autrici e da molti lettori. Essa costituisce una delle prime messe in memoria ad opera delle seconde generazioni e il suo obiettivo è "guardare al passato in maniera diversa". Come mi ha detto Hülya nel nostro primo e complicato incontro, "con questo libro sono io ad aprire la discussione", mostrando come questo le abbia consentito di appropriarsi del passato e di addomesticare la sofferenza familiare raccontandola dal suo punto di vista (Hirsch 2008). La giovane ha concluso dicendo: "Questa storia non è mai finita eppure è appena cominciata". Per comprendere questo enigmatico gioco di parole dobbiamo pensare al libro da lei curato non solo come a un tentativo di dare voce a storie silenziate ma come un lavoro di (ri)creazione del passato nel presente.

Il libro maneggia il passato in modo diverso: se sino a tempi recenti è stata fatta soprattutto una storia maschile e pubblica di eroi e gruppi politici, il loro progetto ha cercato di dare voce ai vissuti intimi e privati ancora silenziate, mettendo al centro chi è rimasto in secondo piano. Le storie che le due giovani hanno "tirato finalmente fuori" sono infatti la solidarietà delle mogli che si recavano in visita alle prigioni, delle madri che hanno cresciuto i figli sole e delle famiglie che hanno fronteggiato anni di stigmatizzazione pubblica (cfr. cap. sette). Ciò che a prima vista può apparire un lento lavoro di emersione di storie rimaste sullo sfondo va piuttosto inteso come un'operazione poetica di riscrittura del passato secondo linguaggi, interessi e valori del presente. Le storie raccolte da Hülya ed Aylin non sono state in precedenza raccontate, non solo per il silenziamento statale e per il dolore in esse contenute, ma anche perché non c'era stato il bisogno di raccontarle. Come mi ha fatto notare Ali, il direttore del *Hafıza Merkezi* (Centro per la Memoria) a proposito delle Madri del sabato che protestano su *İstiklal caddesi*, "a nessuno è mai venuto in mente di chiedere le loro storie personali invece di quelle dei loro parenti-eroi scomparsi". Questa mancanza d'interesse risiede a mio avviso

nel fatto che queste storie erano state “già dette”, erano cioè racchiuse nella storia collettiva a fronte della quale non c’era bisogno di aggiungere altro. Il registro narrativo del combattente ha infatti a lungo posseduto la piena capacità di racchiudere in sé le piccole storie individuali, che potevano rimanere in silenzio perché “già narrate”, ossia sussunte nelle grandi cornici della memoria oggi in fase di disgregazione. E poiché i piani di verità non sono esterni al linguaggio attraverso cui sono costruiti, il modo in cui narrativamente ci si costruisce è sempre poetico: cambiando linguaggio Hülya e Aylin hanno dunque messo in atto un processo di plasmazione dei vissuti, agendo all’interno delle relazioni tra generazioni.

Come vedremo in modo più articolato nel prossimo capitolo, i lavori dei figli sulla memoria agiscono contemporaneamente dentro e fuori le famiglie. Si rivolgono all’esterno, ricercando un’eco in un pubblico più ampio e, al contempo, operano una ristrutturazione profonda dello spazio familiare. Come nel caso di Füsün descritto poc’anzi, anche in quello di Hülya e Aylin l’appropriazione del passato costituisce un processo di ri-nominazione che può essere inteso nei termini di una rilettura culturale. Una riscrittura che agisce sulla disposizione del passato nel presente e sui confini tra il sé e gli altri.

6.5. LA MEMORIA DELLA CASA TRA LIBRI E CAMERETTE

In quest’ultimo paragrafo analizzo la trasmissione intergenerazionale attraverso la cultura materiale¹⁷ degli oggetti custoditi nella casa. Questi ultimi hanno una particolare densità simbolica che li rende “oggetti caldi” (François, Desjeux 1999), contenitori di memorie, di affetti, di geografie di relazioni e che permette di analizzare il confine tra spazio pubblico e privato, tra ciò che si vuole conservare, ciò che si può mostrare e ciò che si deve nascondere. La loro disposizione, presenza o assenza, rivela il rapporto che i soggetti hanno con il passato e trasmette regole sociali, significati culturali e relazioni di potere delle persone che ci vivono insieme.

Nel corso dell’etnografia sono emersi vari manufatti in grado di parlare del passato: molti di essi sono oggetti personali come quelli indagati nel museo oppure fotografie che,

¹⁷ La cultura materiale si presenta come una sfera di autorappresentazione dei soggetti che non ha bisogno di parole né testi per comunicare. Per un’analisi degli approcci antropologici cfr. Miller (2008), Warnier (1994). Per una rassegna italiana cfr. Dei, Meloni (2015).

mettendo in scena la famiglia, svolgendo un ruolo primario nella costruzione di una memoria culturale della casa (Bernardi, Dei 2011). Eloquentemente è il caso di Hülya che mi ha raccontato di come abbia sentito il bisogno di scrivere la storia del padre, mentre una sera maneggiava l'unica fotografia che la ritrae con lui durante l'infanzia. Al pari di altre famiglie incontrate, infatti, anche in quella di Hülya le fotografie di compleanni e ricorrenze sono spesso caratterizzate dall'assenza di un membro familiare e pochi sono gli scatti che ritraggono assieme figli e genitori, a causa della carcerazione di questi ultimi. Hülya non ha ricordi degli anni in cui era portata in visita dal padre imprigionato e quella fotografia rappresenta l'unica traccia del loro rapporto durante l'infanzia. Poiché le fotografie hanno la capacità di ricostruire l'unità familiare (Rose 2010), sottolineare tale assenza costituisce un modo per rimarcare ciò che il *12 eylül* le ha tolto. La mancanza di fotografie che la ritraggono con il padre fornisce dunque "concretezza" al vuoto provocato da un dramma biografico che ancora esercita il suo peso nel presente.

In questo paragrafo, tuttavia, intendo concentrarmi sui libri, intesi non solo per ciò che vi è scritto ma anche come manufatti dotati di una loro materialità, che sono emersi come una particolare categoria di oggetti capace di addensare le relazioni intergenerazionali e la trasmissione del passato nelle famiglie incontrate. I libri sono infatti imbevuti di un alto valore simbolico attorno al quale ruotano l'auto-rappresentazione dei settantottini e le dinamiche familiari di trasmissione del ricordo. Come ha sottolineato Olivier Martin (1999), distinguere analiticamente la storia intellettuale del libro (ciò che vi è scritto) da quella materiale non permette di cogliere il loro ruolo di agenti attivi nella vita delle persone che li maneggiano. Nelle famiglie intervistate e nelle case visitate, i libri sono emersi come oggetti dotati di "una vita sociale propria", secondo la fortunata etichetta di Appadurai (1986), configurandosi come dispositivi di memoria culturale. Senza cadere nelle posizioni estreme di Kopytoff (1986) che attribuisce agli oggetti una loro agency personale, infatti, entrambe le generazioni hanno sviluppato attraverso l'interazione con questi oggetti la propria agency memoriale.

Per molti anni dopo la fine del colpo di Stato, pratica comune di repressione è stata l'irruzione delle forze dell'ordine nelle case dei sospettati alla ricerca di materiale "eversivo". Quest'ultimo comprendeva tutto ciò che poteva essere ricondotto alla militanza (armi, bandiere, fotografie, volantini) e includeva anche libri di filosofia, di storia o semplici romanzi. Per proteggersi dalle perquisizioni, le famiglie hanno nascosto o distrutto gli oggetti che le potevano identificare, seppellendoli in giardino, portandoli nelle case di campagna o bruciandoli.

Il racconto del bruciare o del nascondere oggetti personali e, in particolare i libri, emerge come un'immagine ricorrente inserita dai settantottini tra le forme più significative di repressione, accanto a torture, incarcerazioni e uccisioni. Yılmaz, ad esempio, il presidente della Fondazione della Generazione del '78, già incontrato nel secondo capitolo, al nostro primo incontro ha asserito con solennità: "La mia generazione lottava contro il fascismo e l'imperialismo e dopo il colpo di Stato un milione di noi è stato incarcerato, in migliaia siamo stati uccisi e torturati e siamo stati costretti a bruciare i nostri libri, più di trecento tonnellate di libri sono stati bruciati". L'affresco generazionale offerto dall'uomo costituisce un canovaccio ricorrente in cui l'atto di bruciare i libri si configura come una sineddoche della necessità di rinunciare a un tratto distintivo del sé politico e privato. Questa immagine iconica raffigura una violenza che penetra nello spazio intimo della casa e che provoca una perdita di capitale culturale e di valore identitario. Nella cultura rivoluzionaria la lettura era infatti vissuta come una forma di emancipazione e di disvelamento dell'inganno sugli oppressi, ed aveva assunto le fattezze di una pratica di distinzione. I libri costituiscono per gli *eski solcu* oggetti il cui valore simbolico travalica il loro contenuto, divenendo i marcatori dell'identità di un gruppo che dopo il 1980 si è combinato con traiettorie biografiche disperate.

L'assenza dei libri rappresenta oggi la privazione di un pezzo del proprio passato poiché "il furto degli oggetti che ricordano la vita esteriore è nello stesso tempo un furto dell'identità" (Candau 2002 [1999]: 199). I libri costituiscono dunque oggetti della memoria che condensano rappresentazioni cruciali del passato e valori morali del presente. L'aneddotica generazionale elaborata attorno al nascondere o bruciare questi oggetti si caratterizza per aggettivi che richiamano il dolore e la fatica di svolgere un atto scelto e al tempo stesso forzato, altre volte tuttavia si vela d'ironia, come nel racconto divertito che mi ha fatto un pomeriggio Emel:

Ricordo che eravamo in luglio e faceva molto caldo e noi dovevamo bruciare tutti i volantini del partito e tutti i nostri libri. Il problema era come spiegare ai vicini apolitici per quale assurdo motivo ci fosse la stufa accesa in piena estate! Con mio marito eravamo lì a pensare una valida spiegazione...hehe.

Il valore dei libri non emerge soltanto nel tracciare l'identità di gruppo ma anche all'interno dello scarto tra generazioni e delle relazioni intime nel nucleo familiare. Raccontando dei genitori incarcerati, Aylin ha asserito:

I miei genitori non raccontano quasi nulla della loro esperienza personale, ma so che molti dei libri che abbiamo in casa sono *nuovi* perché gli altri sono stati bruciati. [...]. Mia madre mi ha spiegato che non è facile bruciare i libri: se li getti nel fuoco interi, bruciano troppo lentamente perché sono spessi e quindi vanno prima fatti a pezzi. Bruciare rapidamente decine di libri è molto faticoso e impegnativo. Immagino sia stato molto doloroso per la generazione dei miei genitori! Altri mi hanno detto di averli sepolti in giardino e di averli tirati fuori solo da poco.

Il racconto di Aylin mostra come i libri nascosti o dati alle fiamme compongano uno spazio immaginato in cui i figli possono elaborare una relazione empatica con il passato genitoriale. Il particolare dei libri nuovi pone l'accento su come la materialità del libro conservi frammenti della storia individuale - racchiusa nella copertina sgualcita, nelle annotazioni al margine, nelle sensazioni tattili della carta - e che i volumi nuovi non possono restituire. Emerge così una capacità del "libro-oggetto" di costruire un legame quasi corporale con il ricordo. Se, come ha osservato Martin (1999), il corpo del libro con i suoi segni d'invecchiamento è portatore della storia del proprietario, il libro nuovo è la spia di una storia mancante.

Oltre a declinare il senso di perdita, le narrative di nascondere e bruciare i libri incarnano anche valori positivi e peculiarità morali che contrassegnano la famiglia. Mi ha raccontato Buket, la figlia di Emel, poco dopo essere tornata a Istanbul, terminati gli studi all'estero:

Qualche giorno fa stavo sistemando le cose che mi sono riportata da Berlino ed ero giù di umore. Quando mia madre è entrata in stanza, le ho detto che ero triste perché ho abbandonato la casa dove sono stata quasi dieci anni e ho lasciato molte cose personali lì. Allora lei mi ha detto: "Non puoi abbatterti per queste cose, perché tu sei la figlia di una che ha dovuto bruciare tutti i suoi libri! Non puoi farti scoraggiare da questo.

Nella famiglia di Buket il ricordo di aver bruciato i libri consente la trasmissione dei sentimenti di coraggio e tenacia e della capacità di sacrificio che dovrebbero connotare il nucleo familiare. Se gli oggetti esposti nel museo rinviano a una memoria archeologica che racchiude il ricordo di persone scomparse, i libri si presentano piuttosto come una memoria familiare che raccoglie esperienze, saper-fare e riferimenti tramandati da una generazione all'altra. I libri non soltanto contribuiscono alla gestione di una memoria dolorosa ma si connotano come oggetti d'affezione capaci di condensare i valori trasmessi ai figli. La loro evocazione diviene un terreno intimo e familiare in cui prende

forma la messa in scena di sé, del proprio gruppo e dei suoi valori (Garabau-Moussaoui, Desjeux 1999), coagulando non solo storie individuali ma anche storie di famiglia.

Oltre a essere associati a immagini evocative, i libri-oggetto rappresentano proto-memorie silenziose della relazione con il mondo esterno e, attraverso le pratiche e i gesti a essi associati, costituiscono un medium per l'acquisizione di *habitus* specifici nelle nuove generazioni. Se infatti oggi i libri non sono più oggetti da occultare, nelle case visitate o in quelle solo raccontate si possono ancora trovare libri nascosti e avvolti nelle copertine di altri libri considerati leciti. Coprire la copertina di un libro è un atto culturale, una precisa attitudine a non rivelare se stessi non solo nello spazio pubblico ma anche in quello intimo delle mura domestiche. I libri nascosti sono dunque depositari del passato, anche quando questo resta occultato e invisibile. Raccontandomi del silenzio che avvolge il vissuto del padre, ad esempio, il giovane militante Deniz mi ha detto:

Mio padre non racconta quasi nulla del suo passato da rivoluzionario e mia madre era una semplice simpatizzante e oggi addirittura una *Atatürkçü* [seguace di Atatürk, espressione con cui si intendono posizioni nazionaliste e di secolarismo oltranzista]! Entrambi votano per il CHP, sono diventati nazionalisti senza volerlo. Io però ho fatto domande sin da piccolo, quando, frugando in casa, nella libreria scovavo libri nascosti. Abbiamo ancora libri dentro altri libri oppure coperti sotto una copertina che non c'entra niente. Allora chiedevo a mia madre e lei diceva che erano rimasti lì per una vecchia abitudine.

Poiché la messa in ordine delle cose corrisponde a una messa in ordine della memoria, i libri raccontanti da Deniz sono il supporto materiale di una cultura di nascondimento e danno forma a uno spazio privato che si è costruito in accordo a una violenza che poteva penetrare anche l'intimità della casa. Mi ha raccontato Füsün:

In casa avevamo tanti libri nascosti ed io ho ereditato quest'abitudine. Negli anni novanta la polizia poteva ancora entrare in casa. Era il 1993 quando mamma perse la macchina e mesi dopo la polizia bussò alla porta perché l'aveva ritrovata. Ricordo che ero terrorizzata, avevo il panico, e dissi subito a mia madre: 'Presto, nascondi i libri! Mettili nel mobile sotto la tv'. Forse non c'era più motivo, ma la mia è stata una reazione immediata. È una cosa che mi porto dietro sempre, ad esempio, quando leggo sul battello copro la copertina con la mano. Non ha senso, ma è un gesto automatico.

Imparare a maneggiare i libri è dunque un modo per imparare a maneggiare la memoria di famiglia e la loro messa in ordine nella casa equivale a una messa in ordine del ricordo

nel più ampio contesto sociale. Con le loro storie e i loro significati, i libri si situano sulla frontiera tra pubblico e privato, veicolano esperienze storiche di soggiogamento e rappresentano un capitale familiare solidamente radicato che “arreda” la casa.

Tra le pratiche di trasmissione del ricordo incarnate dai libri, un ruolo centrale è ovviamente svolto dalla lettura. Attraverso di essa è spesso trasmesso e acquisito un preciso modello, non soltanto politico, ma più in generale educativo. A questo proposito il dialogo con Onur, un ragazzo venticinquenne conosciuto in una *halk evi* (casa del popolo) e figlio di due ex militanti, ha messo in luce l'importanza della lettura sia come segno distintivo legato all'intellettualità familiare sia come veicolo per la trasmissione di valori quali l'accettazione della sofferenza e la disposizione al sacrificio:

Quando ero piccolo, i miei genitori e i loro amici mi cantavano spesso come ninnananna pezzi del poema di Gülten Akin [poetessa turca] su Erdal Eren [il giovane impiccato all'età di diciassette anni].¹⁸ Poi, quando sono cresciuto ho iniziato a leggere libri e romanzi e papà mi dava da leggere libri socialisti come *Gülünün solduğu Akşam* [La sera che la tua rosa appassì] di Erdal Öz che prende il nome da una famosa canzone rivoluzionaria. È un libro molto famoso che racconta di Deniz Gezmiş e della tortura e che spinge a essere un rivoluzionario. Io lo leggevo a tredici anni e parla di giovani che hanno sofferto ma che non hanno mai mollato. Ti spinge a contenere l'emozione, a non essere egoista e a lottare per la società. La mia generazione leggeva questi libri che trovava in casa. Io li leggevo per senso politico e papà era molto orgoglioso di me.

Alle parole di Onur fanno eco quelle di Didem, la sorella minore di Arin:

Da piccola mi era proibito leggere Pollyanna perché mi poteva portare via la volontà di lottare. I miei mi avevano dato da leggere uno scrittore socialista iraniano per bambini. Da più grande dovevo leggere Maksim Gorki o Sholokhov, scrittori della rivoluzione, e non Bulgakov troppo metafisico. A me piaceva Oğuz Atay ma papà non era contento perché il protagonista si uccide per problemi interiori. Atay è stato rifiutato dalla sinistra perché considerato piccolo borghese e si doveva leggere Sevgi Soysal, una scrittrice del socialismo realista che negli anni settanta ricevette molti premi.

Come mostrano le parole dei due giovani, la lettura assume un ruolo centrale nella continuità intergenerazionale dell'austerità emotiva del buon combattente, ossia nella

¹⁸ La parte che Onur ricordava a memoria recitava: “Cresci, cresci che tuo papà ti comprerà il dolore/ cresci, cresci che tuo papà ti comprerà la povertà/ cresci, cresci che tuo papà ti comprerà la disoccupazione e la fame/ cresci, cresci che tuo papà ti comprerà l'oppressione e la tortura/ cresci, cresci che tuo papà ti comprerà manette e arresti/ cresci che quando avrai diciassette anni tuo papà ti comprerà l'esecuzione”.

trasmissione di quella retorica del controllo delle emozioni al centro del paradigma comportamentale della sinistra rivoluzionaria. All'interno di quest'universo, la lettura si configura come una pratica di distinzione verso la quale i figli si pongono in continuità o discontinuità. Calcando il contrasto con le forme più convenzionali di agire politico, Asu ad esempio ricorre alla lettura per costruire lo scarto generazionale:

Per la generazione di mio padre e di mia madre si doveva leggere per forza. “Bisogna leggere!” dicevano sempre. Mi ricordo che da giovane volevo fare politica e così mio padre mi diede non so quanti chili di libri da leggere sul materialismo dialettico. Ma per me fare politica significa anche stare in piazza con il mio corpo e potermi divertire. Proprio come è stato Gezi park! Ecco, lì ho sentito il mio modo di fare le cose.

Eylem, la figlia di Mehmet (cfr. cap. terzo), utilizza invece i libri per marcare la distanza con i propri coetanei all'interno delle recenti proteste di Gezi Park, sostenendo che i giovani nel parco non avrebbero potuto avere un successo duraturo perché “sono ignoranti, non hanno letto tutti i libri di politica e di storia che mi hanno fatto leggere i miei genitori e non potranno organizzarsi seriamente”. La lettura affiora dunque come una pratica che marca sul piano sociale e culturale i figli degli ex-rivoluzionari: l'uso dei libri, la loro ostentazione o il loro scarto costituiscono strategie ricorrenti di posizionamento nelle famiglie e nel più ampio contesto sociale.

Come visto all'inizio di questo capitolo, la lettura si configura anche come una pratica centrale nel processo di acquisizione della memoria: i libri che raccontano gli anni settanta e il successivo colpo di stato (romanzi, analisi storiche, biografie e autobiografie, storie di partiti) svolgono un ruolo preciso nell'accesso alla memoria. Per questi giovani leggere non significa solo percorrere un testo, ma percorrere la propria storia di famiglia. Racconta a questo proposito Füsün riferendosi al padre morto probabilmente suicida:

A tredici anni ero molto curiosa di sapere la sua storia e per questo sono sempre stata interessata ai racconti sul *12 eylül*. Ci sono tanti libri su quel periodo, forse migliaia, alcuni sono famosi, e noi figli sappiamo cosa quella generazione ha vissuto dai libri, abbiamo imparato le loro storie soprattutto leggendo! Appena avevo tempo leggevo per capire cosa aveva vissuto mio padre ma anche in che diamine di posto vivessi. Ancora provo rabbia per i racconti di tortura che ho letto alle medie e che immagino mio padre abbia vissuto.

Come si evince da questo stralcio, i romanzi¹⁹ si offrono come medium per acquisire una prossimità emozionale con la generazione precedente. Si legge dunque per capire i propri genitori, rendendo la lettura il perno della continuità verticale. Mi ha raccontato Eylem:

Volevo conoscere la storia di mio padre ma lui mi ha sempre detto che la sua storia non era importante e che per capire i piccoli eventi dovevo prima vedere il quadro generale. Così ho letto tanti libri per capire cosa mio padre ha vissuto, per cosa è passato e perché lo ha fatto. [...]. Quando a casa trovavo un libro di questo tipo chiedevo cosa fosse e lui rispondeva: ‘Va, trattalo con cura, leggilo e poi torna qui a discuterne’. E così ho letto molti libri di Marx, la storia del partito comunista francese e tedesco per capire i meccanismi storici e il funzionamento del processo politico.

I libri sono al centro non solo della trasmissione di saperi ma anche di forme di sapere. In ossequio a quei meccanismi costruttori del sé plurale, molti genitori non ritengono la propria storia personale importante e danno piuttosto rilevanza alla Grande Storia. Come nel caso di Eylem e di suo padre Mehmet, i libri politici non soltanto divengono uno strumento per comprendere il vissuto familiare, ma permettono anche la relazione padre-figlia nel tempo presente, configurandosi come oggetti costruttori d'intimità. L'attenzione materiale e affettiva di Mehmet ai suoi libri rende questi ultimi vettori della sua storia personale: donare un libro salvato, raccomandarne la lettura alla figlia e discuterne assieme sono non solo forme di trasmissione di pratiche intime ma anche modalità di dono del sé. Uno degli aspetti che rende Eylem maggiormente orgogliosa del padre è infatti l'abitudine che l'uomo aveva di regalare e prestare i propri libri alle persone meno abbienti, come forma di emancipazione.

Si delinea così una specifica transitività tra libri e persone in cui i primi permettono la socializzazione dell'esperienza delle seconde, strutturando rapporti sociali e familiari. I libri mantengono la loro valenza di oggetti d'affezione anche nello scarto generazionale, restando per i figli oggetti “riscaldati”, come emerge ad esempio nel lavoro artistico di Eylem. In uno dei nostri incontri nel suo studio mi ha raccontato di essere andata a casa di un cliente a cui doveva arredare la casa per capirne i gusti:

Il cliente era un signore dell'età di mio padre e, anche se non mi ha detto nulla di sé, appena l'ho visto ho intuito il suo passato politico. Queste persone sono così spaventate e chiuse in se

¹⁹ La letteratura socialista s'incentra sui temi del carcere, della persecuzione politica e della tortura mettendo al centro la moralità rivoluzionaria con i richiami al senso di disciplina, all'accettazione del dolore e della sofferenza e alla predisposizione al sacrificio. Per un'analisi letteraria cfr. Saraçgil 2001.

stesse... Quando gli ho proposto di fare qualcosa sulla sua gioventù lui ha accettato, senza però darmi indicazioni. Allora ho pensato di arredargli il camino mettendoci dei libri di porcellana che possono stare nel fuoco senza bruciarsi. L'uomo quando li ha visti si è commosso. Di sicuro da giovane avrà dovuto nascondere i suoi libri, bruciarli o cambiargli la copertina. Io gli ho detto che i suoi sogni e i suoi libri non bruceranno mai più, *perché ci sono giovani come me, giovani a prova di fuoco!* Vedi, io non scendo in piazza ma mi esprimo in questo modo.

In questo racconto, Eylem dimostra di saper maneggiare il passato della generazione del padre al punto di scegliere questa scultura senza dover chiedere il permesso al cliente e utilizza la metafora dei libri bruciati per marcare sia la continuità sia la discontinuità generazionale. Attraverso il suo lavoro artistico, la giovane si iscrive nella storia di famiglia e si fa proprietaria della memoria paterna, incorporando nei libri nuove storie, donando loro, per dirla con Appadurai e Kopytoff (1986), una fase ulteriore della loro carriera. Al tempo stesso, essa marca una differenza poiché l'arte, e non la politica, rappresenta il suo modo di portare avanti quegli ideali.

I libri e le storie a essi legate favoriscono dunque l'agency memoriale dei figli e le possibilità di addomesticare il passato di famiglia. La scultura di Eylem acquista un senso ulteriore se posta in relazione alla storia del padre che, come visto, vive la disillusione per l'ideale giovanile fallito e la vergogna di non aver fornito un adeguato benessere economico alla propria famiglia. Ricordo di essere stato io a raccontare a Mehmet della scultura fatta da Eylem e l'uomo, cercando di trattenere le lacrime, mi ha detto che sino a quel momento era stato preoccupato di non essere riuscito a trasmettere i suoi valori. I libri, e in particolar modo i libri bruciati, costituiscono dunque per la comunità ricordante un'immagine potente attorno alla quale non solo si definiscono narrazioni più o meno standardizzate, ma si rivivono e si trasmettono le esperienze e le emozioni ad esse connesse. La materialità, gli usi e la densità simbolica di questi oggetti compongono una memoria verbale e non verbale attorno alla quale si rivivono e si trasmettono emozioni e valori, permettendo a entrambe le generazioni di tirare le somme dell'esperienza familiare. I libri-oggetto possono così essere intesi come il deposito di una memoria politica, culturale e generazionale che in qualche modo si è fatta patrimonio.

Per concludere questo paragrafo, vorrei sottolineare come la presenza dei libri e, più in generale, degli oggetti della casa – la loro disposizione, il loro nascondimento o la loro assenza – sostanzino le negoziazioni, le continuità e le rotture sul passato tra generazioni. La dinamicità del nesso tra casa e memoria è emersa con chiarezza quando mi sono recato nell'appartamento di Emrekan per conoscere i suoi genitori. Come visto nel paragrafo

precedente, l'ambiente familiare è caratterizzato da un'atmosfera di non detto e da una netta distinzione nelle sfere di discorso degli adulti e quelle del figlio, al punto che Emrehan ha scoperto solo di recente della clandestinità del padre. Le poche informazioni che il ragazzo ha appreso sul passato familiare sono state mediate dalla madre, ma è soprattutto attraverso i libri che il giovane ha costruito un proprio quadro memoriale. Il giovane è però portatore della protomemoria appresa nell'ambiente familiare: è molto silenzioso e taciturno e la fidanzata Arin lo definisce *gizem*, ossia "nascosto". Tuttavia, egli si è contrapposto alla famiglia, iniziando a fare politica negli anni del liceo e coltivando l'attenzione per il passato. Il giovane vorrebbe infatti vivere "quando la sinistra era forte e quando la rivoluzione era un sogno sul punto di essere raggiunto".

Nei nostri incontri, sempre di poche parole, è stata la casa a parlare: il diverso rapporto di Emrehan e dei suoi genitori con il passato prende infatti corpo dentro le mura domestiche attraverso l'arredamento e la disposizione degli oggetti. Rispetto al processo di raffreddamento della memoria familiare espresso da un salotto privo di riferimenti al passato paterno, l'arredamento della stanza di Emrehan tiene "caldo" il ricordo. Il mondo intimo della stanza è costruito in opposizione al resto dello spazio domestico, presentandosi come un reliquario della memoria. Quando mi ha mostrato la sua stanza, Emrehan ha acceso un vecchio mangianastri con una canzone rivoluzionaria come colonna sonora all'esposizione degli oggetti. Sul letto compariva una grande coperta con il volto di Che Guevara, alle pareti erano affissi poster di eroi nazionali come Deniz Gezmiş e Mahir Çayan e da poco era stato aggiunto quello con i ragazzi morti durante le proteste di Gezi Park. Vicino al computer comparivano una poesia del poeta rivoluzionario Bekir Kilerci e una fotografia di Nazım Hikmet. Nella piccola libreria, accanto ai testi universitari, vi erano le biografie dei leader politici che con orgoglio Emrehan ha precisato di aver letto più volte. In una vetrinetta vi era invece la sua collezione di "oggetti del passato": francobolli, automobiline, biglietti, cartoline e cimeli di famiglia. Accanto vi era una collezione di spille di sigle rivoluzionarie raccolte nei mercatini di seconda mano, a cui aveva aggiunto quelle della protesta per Gezi Park. La vetrinetta e le collezioni donavano alla stanza una sorta di poetica museale attraverso cui il giovane si prendeva cura del passato. Al muro, infine, era appesa una *bağlama*, uno strumento musicale a pizzico che Emrehan ha scelto di imparare a suonare perché è con essa che sono state composte le canzoni rivoluzionarie e perché la madre la suonava ai tempi dell'università. Emrehan ha dunque ricomposto nella stanza la memoria di famiglia, mischiandola con la genealogia della sinistra politica fino a rendere le due indistinguibili.

Come ha osservato Muxel (1996), la stanza è un “luogo-rifugio” in cui il ricordo si concretizza nell’intimità dello spazio domestico e a cui Emrekan ricorre per collocarsi nelle relazioni di famiglia e per elaborare le proprie strategie di posizionamento rispetto al passato. La materialità degli oggetti racchiusi in essa costituisce un modo tramite cui il giovane sopperisce alle mancanze del ricordo familiare ristabilendo al suo interno una continuità generazionale.

La silenziosa guerra di posizioni a casa di Emrekan, così come la statua di Eylem, il libro delle sorelle Aylin e Hülya, il set cinematografico messo in piedi di Keren, le reinterpretazioni del passato fornite da Füsün anticipano l’ultimo capitolo. Se infatti il passato si configura come un’eredità pesante che plasma le atmosfere domestiche, la gestione degli spazi della casa e i posizionamenti politici dei figli, l’analisi delle loro produzioni culturali attorno al ricordo di famiglia consente di ragionare sui modi e sulle forme in cui questa memoria è attualizzata e creativamente riappropriata dalle seconde generazioni.

CAPITOLO VII

RISCRIVERE IL PASSATO PER SCRIVERE IL FUTURO

Quest'ultimo capitolo è suddiviso in due sezioni: nella prima prendo in esame i modi e le forme in cui i figli dei militanti ed ex militanti si appropriano della memoria di famiglia e nella seconda mi concentro sull'analisi del periodo successivo alla mobilitazione di Gezi Park. Le due sezioni tessono le fila dei due ambiti di analisi al centro dei capitoli precedenti, ossia il tentativo delle seconde generazioni di affermarsi come inediti soggetti della storia e come nuovi autori della memoria rispetto ai quadri politici e mnemonici ereditati. Da un lato il legame con il passato agisce tra i figli degli ex combattenti come marcatore della differenza rispetto ai propri coetanei; dall'altro lato, essi ricercano nuove forme di condivisione e solidarietà al di fuori dei confini tracciati dalla memoria della comunità ricordante di cui sono parte. Con gli altri giovani, essi condividono inoltre orizzonti d'azione, rinforzati a partire dalle proteste del 2013.

Nei primi due paragrafi analizzo libri, racconti e progetti grazie ai quali le nuove generazioni addomesticano una memoria dolorosa. Mettendo al centro l'intimità dello spazio domestico, i figli operano una parziale riscrittura della storia di famiglia, affermandosi come autori e non più solo come depositari del passato e rendendo quest'ultimo un'esperienza a cavallo tra due generazioni (Hirsch 2008). Nel terzo paragrafo approfondisco le procedure di plasmazione sociale del ricordo autobiografico e di fusione tra esperienze personali e modelli culturali. Analizzando i processi di rinominazione del passato metto in luce come le seconde generazioni ricerchino nuove estensioni simboliche per ridefinire il campo della memoria.

La seconda sezione riallaccia le fila degli eventi politici successivi alle proteste del 2013 che hanno portato a una radicalizzazione delle conflittualità interne al Paese e alla deriva autoritaria del governo. Si è assistito a un'inedita rottura del fronte dell'islam politico,

alla rivitalizzazione delle narrative del nemico interno e dell'assedio esterno e al ritorno della violenza politica come espressione di dissenso. Nel quinto paragrafo esamino il periodo successivo alla mobilitazione per Gezi Park, quando le centinaia di migliaia di persone si sono progressivamente reimmesse nei regimi del quotidiano e il movimento ha preso la via dell'istituzionalizzazione. Riprendendo l'approccio costruzionista allo studio dei movimenti sociali (cfr. Touraine 1988), pongo attenzione alle modalità con cui i soggetti hanno maneggiato l'eredità dell'esperienza di protesta, cercando di riprodurla nelle loro vite. Analizzo lo scarto tra la nuova mappa delle aspirazioni e le concrete possibilità di azione, ossia le contraddizioni tra i tentativi di riorganizzare le proprie biografie in relazione al movimento e il ritorno delle grammatiche dell'ordinario. L'ultimo paragrafo è dedicato alla strutturazione di una comunità ricordante attorno al movimento di Gezi Park, mostrando come l'esperienza dei soggetti oscilli tra nuovi futuri immaginati e il ritorno delle differenze, tra disillusioni e speranze. I processi di edificazione dei martiri della protesta rivelano come le forme del ricordo coniughino elementi di continuità e di rottura intergenerazionale e si pongano al centro dei processi di costruzione e ricostruzione di gruppi e di confini.

7.1 I LAVORI DEI FIGLI: LIBRI, DOCUMENTARI ED EPISTOLARI

Come abbiamo visto nel capitolo precedente, le seconde generazioni operano una riscrittura del passato attraverso una critica parziale e spesso implicita ai quadri di memoria ereditati. Raccontare dal proprio punto di vista la storia di famiglia è infatti una selezione (ri)creativa che ristruttura il significato del passato in relazione al presente nell'atto stesso del narrare. Libri, film, documentari, lavori artistici e più in generale le produzioni culturali possono essere intese come pratiche e rappresentazioni attraverso cui le generazioni successive a chi ha vissuto traumi collettivi e culturali addomesticano il passato doloroso dei genitori e danno un significato alle proprie vite (Hirsch 1997, 1999). Durante il campo di ricerca mi sono imbattuto in molti lavori sulla memoria realizzati dai figli e alcuni sono stati in parte già analizzati nelle pagine precedenti. Mi riferisco, ad esempio, ai libri di porcellana realizzati da Eylem e al documentario con cui Keren intende ricostruire la storia della sua famiglia. Queste restituzioni addomesticano una memoria dolorosa e agiscono sia all'esterno che all'interno del nucleo intimo. Pur se volti a ricercare un'eco in un pubblico più ampio, infatti, documentari, racconti e lavori

artistici aprono contemporaneamente nuovi spazi di comunicazione nelle famiglie. Restituendo in pubblico memorie private legate all'intimità della casa, i figli si affermano come soggetti e operano una riscrittura del ricordo rendendo il passato un'esperienza intergenerazionale. Tali processi sono qui analizzati attraverso quattro dei lavori già incontrati: la raccolta di storia di vita di Hülya e Aylin, il libro di Füsün, gli epistolari di Gizem e le installazioni artistiche di Aybil.

Il libro di Hülya e Aylin è stato pubblicato mentre ero sul campo e, attraverso una metodologia ispirata alla storia orale, racconta le vicende di circa trenta famiglie. Il progetto è nato alcuni anni fa, quando le due sorelle hanno iniziato a scrivere in maniera indipendente l'una dall'altra la storia della propria famiglia e, contemporaneamente, hanno appreso della detenzione della madre avvenuta negli anni ottanta. Colpite dai segreti che ancora caratterizzano le relazioni parentali, hanno deciso di realizzare un progetto più ampio per dare voce alle storie "ancora non rivelate". Il lavoro intende attivare nuove dinamiche relazionali nello spazio pubblico e in quello familiare, ponendo al centro coloro che sono rimasti sullo sfondo: genitori, coniugi, sorelle e fratelli, figli e figlie dei militanti incarcerati. Pur concentrandosi sulle esperienze di marginalizzazione e smembramento di legami familiari, il lavoro offre numerosi richiami al futuro e continui riferimenti alle nuove generazioni.

Il progetto di Gizem consiste in una raccolta delle lettere che i genitori hanno scritto ai figli negli anni di detenzione. Il lavoro è incominciato quando la donna ha ripreso in mano la corrispondenza con il padre, incarcerato durante la sua infanzia. Di origine alevita, Gizem è cresciuta con la madre in una piccola città dell'Anatolia centrale a maggioranza conservatrice, vivendo una forte marginalizzazione. L'idea di pubblicare le lettere si è presto tramutata in una più ampia raccolta degli epistolari carcerari delle famiglie con un passato simile. Il progetto cerca di restituire la durezza di un'infanzia deprivata dei genitori e la centralità delle lettere nel processo di crescita: "Ho imparato così tante cose attraverso le lettere. Mio padre era un intellettuale e ha cercato di crescermi attraverso di esse. Queste lettere sono fondamentali per me, sono affezionata a ognuna di esse, a ogni sbavatura o macchia di caffè". La sistematizzazione della corrispondenza con il padre rappresenta per la donna un viaggio nell'infanzia al contempo liberatorio e doloroso: "Rileggerle è stato molto difficile, ma la nostra relazione si è costruita attraverso di esse perché anche quando papà è stato rilasciato non abbiamo avuto una relazione normale". Il mancato rapporto tra genitori e figli è per Gizem ciò che

accomuna le famiglie di ex militanti e costituisce la più grande perdita lasciata dal 12 Eylül. Mostrare questa privazione è per l'autrice l'obiettivo del progetto.

Füsün ha scritto un libro semi autobiografico composto da un insieme di storie raccontate in prima persona e unite dalla difficoltà delle protagoniste femminili di affrontare la perdita della figura paterna, perdita intrecciata alla violenza del colpo di stato. Come accade in gran parte delle opere letterarie legate al lutto, il libro instaura una lotta contro l'impossibilità di restituire l'insensatezza della morte, ricorrendo a una scrittura a cavallo tra prosa e poesia, al registro grottesco, allo humor nero e all'evocazione di suoni. Il testo è dedicato al padre e intesse il livello personale con quello politico poiché la morte dell'uomo, ex militante comunista, è ricondotta dalla giovane "alla perdita di speranza in un mondo andato nella direzione sbagliata". Il libro mette al centro non il morto ma chi sta accanto, "i fagioli e le carote che fanno da contorno al piatto principale". Le storie che si susseguono nei diversi capitoli svolgono solo la funzione di sfondo per raccontare i sentimenti di tristezza e frustrazione e la percezione di un tempo interiore bloccato. Il linguaggio evocativo richiama non grandi eventi storici e politici ma le memorie d'infanzia e gli spazi intimi della casa. Uno dei primi racconti, ad esempio, raffigura una figlia che non riesce ad affrontare il lutto secondo tradizione: non riesce ad alzarsi dal letto, a vestirsi di nero e a uscire dalla stanza. Sebbene i parenti cerchino di farle rispettare i rituali funebri, la protagonista sente l'impossibilità di tornare alla vita perché una catastrofe, ossia il colpo di stato, impedisce di dare senso alla perdita.

Aybil, membro della Piattaforma per la memoria sociale (cfr. capitolo quarto, nota ventidue), è un'artista che nei suoi lavori mette al centro la memoria, intrecciando eredità familiare e coinvolgimento politico: in un'opera di risonanza internazionale, ad esempio, obbliga il visitatore a confrontarsi con la manipolazione della storia da parte dei poteri egemonici. Modificando articoli di giornale relativi a eventi di violenza nazionali e internazionali, aggiungendo o sottraendo parole ed espressioni, la performance altera i confini tra finzione e realtà e utilizza il registro documentaristico per raccontare episodi inventati e quello della fiaba per episodi realmente accaduti. La donna è anche autrice di un documentario che raccoglie testimonianze di amici, colleghi e parenti su suo padre, un politico assassinato negli anni settanta quando Aybil aveva pochi anni e rappresenta un processo di riscoperta e avvicinamento alla figura paterna mai conosciuta.

7.2. TEMPI COLLETTIVI E MODELLI CULTURALI

“Ho cercato un senso alla mia vita e questo libro è quel senso: per mesi tornavo a casa ogni sera e la sola cosa che contava era scrivere”, con queste parole Hülya sottolinea come la raccolta di storie sia stata un modo per maneggiare il passato familiare doloroso, conferendo un significato al proprio vissuto. Anche Gizem si è sentita spesso “al buio” durante la sua vita e la raccolta delle lettere costituisce il tentativo di “tornare alla luce”, trasformandosi da depositaria a proprietaria della memoria. Divenendo i narratori principali della storia, infatti, i figli si affermano come soggetti e rendono il passato un’esperienza a cavallo tra due generazioni. Mi ha raccontato Füsün: “Il libro è stato un modo per capire mio padre, ma anche per trovare il mio modo di affrontare la sua morte, facendomi carico della sua esperienza perché per fare il lutto ho dovuto pagare un tributo alla sua generazione”. Scrivere le ha permesso di segnare con la propria impronta il vissuto del padre, ma anche di affermarsi pubblicamente come autrice e acquisire una notorietà nazionale e internazionale.

Tracciando un ponte con l’infanzia, questi lavori restituiscono senso al sé del passato e al sé del presente: ricuciono relazioni sfrangiate, ristabiliscono il legame con la figura paterna e aprono nuovi spazi di dialogo tra i componenti del nucleo familiare. Mi ha detto in proposito Aylin: “So che nelle famiglie in cui abbiamo fatto il progetto adesso si discute del passato in modo più aperto, sono meno *kısaca* [chiuse] e anche questo era uno degli obiettivi del libro: iniziare le discussioni, condividere le storie tra e nelle famiglie”. Aylin ha sottolineato come per molte famiglie incontrate la partecipazione al progetto fosse stata la prima occasione per raccontarsi in maniera fluida, mettendo in evidenza il ruolo esercitato dalle due giovani nel ricostruire legami, nel riplasmare i vissuti, nel modificare le dinamiche del ricordo tra generazioni. La donna mi ha presentato alcuni dei figli di cui riporta la storia nel libro da lei curato e uno di essi mi ha detto: “Quando papà ha letto la mia parte ha pianto già dopo la seconda pagina e questo vuol dire che c’è ancora molto dolore e tanta strada da fare”.

Sebbene queste restituzioni siano legate alle casualità delle contingenze biografiche (la morte di un genitore, la rivelazione di una parte della storia rimasta nascosta), esse sono state realizzate nel corso degli ultimi anni – alcune sono state addirittura pubblicate o allestite mentre ero a Istanbul –, lasciando trasparire una specifica congiuntura temporale. Il configurarsi di un tempo per raccontare è reso particolarmente evidente nel caso di Hülya ed Aylin che, pur vivendo lontane, hanno sentito il desiderio di realizzare un

lavoro sul passato in maniera simultanea ma indipendente. Hülya non ha saputo spiegarmi le ragioni di tale sincronia ma ha sostenuto che fosse qualcosa che sentiva dentro di sé: “Il tempo giusto per raccontare è arrivato, il momento è adesso”. Ancora più eloquente è stata Gizem. Durante uno dei nostri ultimi incontri, le ho spiegato di essere rimasto colpito dalla coincidenza temporale tra questi lavori e lei, senza scomporsi, ha replicato:

Perché il tempo per raccontare è adesso! La generazione precedente ha fatto la lotta politica, ha fatto ciò che poteva, e adesso è venuto il nostro momento, sta a noi figli raccontare cosa abbiamo vissuto e affrontarlo. Noi siamo i testimoni più importanti anche di ciò che non abbiamo vissuto direttamente e adesso abbiamo l'età giusta per parlare perché finalmente abbiamo il nostro posto in società. Abbiamo trent'anni o giù di lì e raccontiamo adesso perché non siamo più adolescenti, abbiamo un lavoro e una nostra vita. Non è facile parlare della solitudine dell'infanzia e solo ora che siamo adulti riusciamo a farlo.

Le parole di Gizem collocano la necessità di elaborare una forma pubblica della memoria personale in una specifica congiuntura biografica, quella in cui avviene il passaggio all'età adulta e si è in procinto di formare un proprio nucleo familiare assumendo una postura retrospettiva sulla vita. Se nei propri lavori le seconde generazioni si connotano come figli e mettono al centro il racconto dell'infanzia, la loro narrazione si lega piuttosto al processo di costruzione in quanto soggetti adulti (cfr. Carsten 2007).

Tuttavia ciò che i soggetti descrivono come un tempo interiore e un processo individuale di crescita può essere meglio compreso se posto in relazione alle forme che il ricordo assume nello spazio sociale più ampio. I meccanismi della memoria interna non sono infatti indipendenti dal contesto di riferimento, vanno cioè situati nelle relazioni e nelle configurazioni collettive, lasciando cadere una contrapposizione rigida tra forme pubbliche e private del ricordo.¹ Il tempo esistenziale descritto da diversi soggetti è un tempo costruito in accordo a uno scenario mnemonico saturo di autobiografie e caratterizzato dal boom della memoria in cui le persone partecipano a sfere pubbliche diasporiche e si pensano in termini globali.

Connesso alla storia orale come modello globale che dà forma al ricordo è anche la figura del testimone come forma di agentività e soggettività tipica del contemporaneo

¹ Si veda a riguardo la critica di Maurice Bloch (1996) a quegli approcci che assumono in modo irriflettuto l'esistenza di una memoria interna separata dalla memoria esterna, raffigurando le facoltà mnemoniche individuali come un nocciolo puro e più autentico che precede i condizionamenti storici e le influenze del contesto sociale. Occorre piuttosto sottolineare come anche i meccanismi interni di formazione del ricordo individuale siano largamente influenzati dalla storia, ossia dalla visione che i soggetti hanno di sé nella storia, così come dalla loro nozione di persona e dalle loro concezioni della morale.

(Wieviorka 1998). Come accennato nel capitolo precedente, molti figli sentono di incarnare il ruolo di “testimoni di testimoni” (Feldman 2012), con il compito di tenere in vita una memoria che non può essere trasmessa in forma diretta e che non può né essere dimenticata né fatta storia (Agamben 1998). Mi ha raccontato in proposito Füsün:

Una volta dissi a mio padre che la mia generazione avrebbe raccontato l'impossibilità di trasmettere la loro esperienza. Dissi 'Noi saremo vostri testimoni', testimoni non della rivoluzione ma dell'impossibilità di testimoniare. Testimoniare non significa dire che ci sono stati morti e torture. È pieno di report e di libri ma io non voglio scrivere una storia che racconta quanto lo Stato sia stato crudele. Questi lavori, come *Gülün solduğun aksam* [La sera che tua rosa appassì, romanzo rivoluzionario], semplicemente storicizzano. Ci sono migliaia di libri che storicizzano ma per me tutto ciò è immorale, non è etico, perché significa banalizzare l'esperienza di mio padre, farne una descrizione, mostrarne la violenza.

- Cosa intendi per storicizzare?

- Chi storicizza mostra solo la catena delle causalità e per me è un'operazione immorale quando parli della catastrofe. Tu non puoi storicizzare, puoi testimoniare come ha fatto Paul Celan [poeta e sopravvissuto di Aushwitz] esprimendolo in termini artistici e non nello spazio della storia, altrimenti banalizzi. Lo spazio della letteratura è stato per me lo spazio del lutto. Io voglio mantenere viva questa storia e questo libro è il tentativo di fare come l'Angelus Novus di Benjamin che si rivolge al passato con i suoi occhi stanchi. Voglio testimoniare, cioè lanciare un sasso nello stagno del conformismo.²

Nel proporre la sua opera Füsün si è contrapposta a diversi modelli di maneggiamento del passato. Come abbiamo visto attraverso le sue critiche al museo itinerante, la giovane prende le distanze dalla cornice della generazione precedente, qui evocata con il riferimento al romanzo rivoluzionario *Gülün solduğun aksam*. Il ruolo pubblico assunto dai figli, fino a definirsi testimoni dei padri e la ricerca di canali comunicativi innovativi corrono dunque paralleli e vanno compresi in relazione alla mancata saldatura tra la memoria della comunità e la memoria degli “altri”. Lanciare un sasso nello stagno del conformismo, per riprendere le parole di Füsün, significa ricercare percorsi alternativi che possano rompere il disinteresse degli altri per il proprio dolore, segno dell'indifferenza

² L'allegoria dell'Angelo Novus è tratta dall'omonimo quadro di Klee e utilizzata da Benjamin per spiegare la funzione redentiva che la memoria esercita per gli esclusi dalla storia ufficiale. Nelle sue tesi, Benjamin rovescia la consolidata immagine del presente come risultante degli eventi passati e vede piuttosto il passato come prodotto del presente che lo testimonia e lo genera. Per il filosofo tedesco solo lo sguardo dell'angelo della storia rivolto al passato permette di restituire senso all'insensatezza della sofferenza degli sconfitti e interrompere così il giogo del tempo dei vincitori. Benjamin si concentra infatti su quegli oggetti che la storia dei vincitori ha reputato non degni di attenzione, sostenendo che gli accademismi ufficiali non possano riscattare il mondo dei vinti.

sociale esperita sin dalla prima infanzia. Sostenendo l'immoralità della storicizzazione, inoltre, Füsün pone l'accento sulla difficoltà di trovare forme espressive che consentano di restituire l'esperienza vissuta dai genitori. La giovane evoca l'indicibilità del dolore, questione ben nota alla letteratura sui sopravvissuti di violenza estrema, rovesciando implicitamente l'asserzione di Adorno secondo cui sarebbe "barbaro" fare poesia dopo Auschwitz. Secondo la donna, moralmente inappropriata è piuttosto la scrittura saggistica che, in quanto medium normalizzatore, tradisce l'essenza della "tragedia", risultando incapace di restituire la dissoluzione di un ordine culturale (cfr. Dei 2005a). Se la scrittura impone una coerenza narrativa anche a quegli eventi che per la loro violenza appaiono impossibili da ordinare (Young 1988), con la sua opera Füsün intende piuttosto restituire l'incommensurabilità della perdita.

La giovane si contrappone, dunque, anche a quelle figure professionali come lo storico, a suo avviso incapaci di cogliere il senso degli eventi. Il contrasto tra il discorso storico e quello del testimone traspare anche nelle parole di Gizem: "Io mi sento un *tanık* [testimone]. Molti lavori accademici non sono sensibili, sono fatti da persone che sulla ricerca costruiscono la carriera ma io devo tenere viva la memoria e far capire cosa abbiamo vissuto". Anche io mi sono imbattuto nella diffidenza che, in veste di ricercatore, suscitavo in Gizem e Füsün e, per dissociarmi dall'immagine dello studioso che "storicizza", ho dovuto raccontare il mio lutto personale e la mia precedente ricerca in Uruguay sulle memorie della dittatura. Ho dovuto cioè mettere in gioco le esperienze acquisite nel corso della mia biografia e mediante i vissuti di persone incontrate in un altro campo e protagoniste di altre sofferenze.

Il contrasto tra storia e storia vissuta è già emerso nell'analisi del museo itinerante in cui una datazione apparentemente inesatta si configura come l'espressione di un tempo morale che le ricostruzioni storiche standard non possono cogliere. Sia nel caso del museo sia in quello di Füsün e Gizem affiora la contrapposizione tra il distanziamento oggettivista della storia, che circoscrive gli avvenimenti nel tempo in cui essi si sono svolti, e le istanze empatiche della memoria e del lutto, che postulano una mancata chiusura degli eventi. In effetti, la storiografia contemporanea ha guardato spesso con disagio all'autorità acquisita a livello globale dalla figura del testimone. Annette Wieviorka in un testo divenuto celebre (1999 [1998]) ha mostrato l'emergere del testimone come figura-chiave della contemporaneità, denunciando il rischio che memoria

individuale e storia di vita possano sostituire il discorso analitico.³ La posizione di Wieviorka si basa tuttavia su una dicotomia poco condivisibile in cui la cornice autobiografica è rigettata in favore di un discorso storiografico inteso come l'unico legittimato a parlare del passato. Come ha osservato Dei (2005b: 21): “contrapporre nettamente il discorso storico e la testimonianza biografica, il primo rivolto alla ragione e alla ricerca critica della verità, la seconda al ‘cuore’ e alla costruzione del senso (Wieviorka 1998, pp. 153-54), è una semplificazione inaccettabile dal punto di vista antropologico”. Wieviorka annulla la complessità epistemologica della testimonianza, non cogliendo gli usi politici, culturali e biografici, liquidando la figura del narratore a espressione di un atteggiamento irriflettuto.⁴

Ciò che invece può essere condiviso nella critica di Wieviorka è la constatazione che, nel “rendere testimonianza”, la sofferenza si converte in verità e l'intimità biografica emotivamente coinvolgente sia considerata oggi il segno di autenticità della narrazione. Se infatti per gli attori sociali, immersi in una battaglia per il riconoscimento pubblico della propria storia, non sono accettabili altri registri narrativi al di fuori di quello che vede nella testimonianza il resoconto della verità negata, per l'antropologo i racconti sono configurazioni influenzate da cornici culturali, immersi in specifiche situazioni comunicative e connotati da finalità politiche.⁵ In questo lavoro ho cercato infatti di restituire la complessità delle procedure di plasmazione sociale del ricordo autobiografico, di fusione tra esperienze personali e modelli culturali diffusi. Le

³ La studiosa sviluppa una serrata critica epistemologica all'autorità del testimone, ricostruendo i passaggi storici che hanno condotto a quella che, con una fortunata etichetta, ha definito “l'era del testimone”.

⁴ La formulazione più radicale del binomio oppositivo tra storia e memoria è incarnata dal lavoro di Nora (1984) nel quale le due appaiono come operazioni intellettuali differenti.

⁵ Quello che per il ricercatore è un problema epistemologico, per l'attore è uno snodo spesso doloroso, come ha messo ben in luce Hülya: “Quando è uscito il libro, un amico ha messo in dubbio la veridicità delle storie e mi ha chiesto se avessi delle prove! Lui non sapeva del mio passato perché io non parlo, ma è stato uno shock e un grande dolore per me! Ed era un amico”. Nonostante la capacità del discorso antropologico di valorizzare le memorie dal basso, di fronte alle esperienze di violenza emerge in modo netto il contrasto tra le cornici interpretative del ricercatore e quelle del testimone, rivelando ciò che Apolito ha definito la “natura predatoria” della disciplina. Nella letteratura sulla violenza, il decostruzionismo delle fonti è stato spesso interpretato come un relativismo inaccettabile e un supporto alle tesi negazioniste (cfr. Suárez-Orozco, Robben 2000) che ha spinto molti autori a tracciare un legame stretto tra etnografia e solidarietà etica, raffigurando l'antropologo come colui che dà voce alla sofferenza degli altri. Questi orientamenti presuppongono tuttavia un rapporto di egemonia-subalternità che è oggi sempre più raro e che non rappresenta il contesto nel quale ho fatto ricerca. Malgrado infatti i protagonisti di questa etnografia si trovino a lottare contro poteri strutturali forti e situazioni dolorose, hanno molte occasioni per far sentire la propria voce con maggiore potere mediatico di quello dell'antropologo. A mio avviso, dunque, il ricercatore può offrire un contributo continuando a fare il suo mestiere, continuando cioè a seguire le regole del metodo e della critica delle fonti. La riduzione del lavoro etnografico al dare voce corre inoltre un doppio rischio: da un lato, nasconde l'autorialità del ricercatore in quello che Geertz (1990 [1988]) ha definito il ventriloquismo etnografico, dall'altro, non coglie il mutamento storico che ha trasformato la memoria biografica da risorsa con cui l'antropologia contribuiva alla ‘liberazione’ delle classi subalterne a elemento della cultura di massa, divenendo un fenomeno culturale da studiare cfr. Dei 2002b.

testimonianze dei figli che ricorrono al registro biografico rispetto a quello politico devono dunque essere considerate alla stregua di fiction, nel senso ben noto del termine, ossia prodotti culturali che acquistano di senso nelle politiche locali della memoria.

Il cambio di registro incentrato sull'uso pubblico del privato segue inoltre un processo di globalizzazione delle forme del ricordo. Descrivendo la differente gestione del passato rispetto alla generazione del padre, Gizem ha ad esempio asserito:

Molte persone non vogliono dare le lettere, per esempio, mio padre non ha voluto darmi le lettere che si scriveva con mia madre perché si tratta di cose per lui troppo private. Tante famiglie che ho contattato non vogliono mostrare le loro cose private mentre io voglio condividere queste cose perché credo che questo sia il modo migliore per mostrare la realtà: *mostrare qualcosa di privato agli altri è il modo per far capire cosa hai vissuto sin dall'infanzia*. Non abbiamo altre strade, non ci sono altri modi più veritieri.

Con queste eloquenti parole, la donna evidenzia il mutamento di contesto e, implicitamente, riconosce un insuccesso della strategia narrativa dei genitori nel riuscire a creare una risonanza pubblica con chi non ha condiviso sino ad allora il senso di quella esperienza. La ricerca di un linguaggio in discontinuità sia con le vie percorse dalle generazioni precedenti, sia con il discorso storiografico induce pertanto a considerare lo storico come uno degli attori nel campo del memorabile. Sia la figura del testimone sia quella dello storico vanno infatti comprese all'interno di una stessa cornice di senso culturale e politica. Come ho mostrato nel secondo capitolo, ad esempio, per lungo tempo il discorso storico è stato alleato delle narrative ufficiali ed è solo a partire dagli anni novanta che si è posto in aperto contrasto con esse, sviluppando un "racconto critico post-nazionalista" (Göçek 2006). Che siano in continuità o in contrapposizione alle narrative egemoniche, gli storici sono figure pubbliche che veicolano valori culturali e politici, partecipando attivamente alla costruzione delle comunità nazionali.

7.3. "VORREMMO FAR CAPIRE CHE RIGUARDA ANCHE LORO"

I lavori delle seconde generazioni sono il tentativo di aprirsi all'esterno e superare la dimensione di sfiducia che caratterizza le loro biografie sin dall'infanzia. Sostiene Hülya:

Non ho mai parlato con questo tipo di persone [chi è esterno alla comunità ricordante] ma solo con chi ha vissuto cose simili. Ho un problema di fiducia che ho sentito per tutta la vita in ogni relazione. Grazie al libro abbiamo parlato a un pubblico vasto e il fatto che fosse un libro e non qualcosa faccia a faccia ci ha aiutato molto. Ha funzionato per tutti noi *come una sorta di conchiglia protettiva*. Sì, direi che è una buona metafora... il libro ci ha permesso di aprirci ma anche di proteggerci, di aprirci in modo indiretto.

Il rivolgersi agli altri può essere inteso come la ricerca di un riconoscimento pubblico per un dolore vissuto come non circoscrivibile alla dimensione privata. Come mi ha detto Gizem: “Non siamo potuti essere come le altre famiglie e questo non è un problema personale ma qualcosa con cui la società nel suo insieme deve fare i conti”. E Füsün in modo più articolato ha asserito:

Lo Stato distrugge la testimonianza e per me scrivere è un modo per non dimenticare, in un certo senso è una attività politica. [...]. Il libro inizia con una scena intima in casa, ma poi mi sono accorta che lo spazio privato non era sufficiente e che dovevo attraversare il lutto della generazione di mio padre, una generazione distrutta dallo Stato. Come può essere sufficiente un lutto privato? Deve essere collettivo, pubblico! Non è un fatto privato quello di cui parliamo e dunque il lutto si è trasformato in un atto politico.

Portare fuori un dolore che non può restare chiuso nello spazio domestico implica una narrazione pubblica che ridefinisce chi sono stati i responsabili e quali le conseguenze. Obiettivo comune ai lavori delle seconde generazioni è infatti smantellare le retoriche che razionalizzano il colpo di Stato, mostrandolo come una necessità in uno scenario di guerra civile: “Dopo più di trent’anni molti ancora credono che i militari hanno fermato la violenza e riportato la pace e noi dobbiamo cambiare questa percezione. Il lettore ideale del libro è chi non sa niente di queste storie” mi ha detto Aylin. I lavori dei figli cercano di stimolare il fruitore – immaginato come chi ignora le sofferenze raccontate – a ripensare la storia, a rimettere in discussione il proprio posizionamento rispetto al passato e a “guardare in maniera diversa le vite degli altri”.

Le restituzioni possono essere intese come il tentativo di attivare il processo del trauma collettivo che, nella prospettiva costruzionista di Alexander (2003), possiamo intendere come quella trasformazione culturale per cui un evento doloroso per un gruppo specifico è ridefinito come traumatico per l’intera collettività. Racconta Hülya: “Il *12 eylül* non ha colpito solo poche famiglie ma tutta la società e il libro vuole raggiungere quelli che credono di non essere mai stati toccati dall’oppressione e scuotere le loro vite date per

scontate. Vorremmo far capire che ciò di cui parliamo riguarda anche loro”. L’obiettivo dei progetti dei figli analizzati non è dunque solo di suscitare empatia in una cerchia più ampia, quanto di ridisegnare i confini del corpo sociale coinvolto negli eventi, ossia di tracciare un’estensione simbolica e un processo d’identificazione che permettano a chi non è stato direttamente colpito di sentire quel dolore come proprio.

In questo lavoro di produzione di una nuova trama culturale di chi è legato all’evento doloroso del *12 eylül*, le seconde generazioni, in modo più o meno omogeneo, operano una critica ai quadri della memoria ereditati e la loro scrittura della storia di famiglia si configura prima di tutto come una riscrittura. In tutti i lavori analizzati, infatti, il vissuto intimo è posto al centro del ricordare, rendendo la messa in pubblico dello spazio domestico l’elemento strategico della narrazione. Esempificativo di questo scarto sono i lavori artistici di Aybil. Mentre ero sul campo, ho visitato una sua installazione che raccoglieva le fantasie e la rabbia dei parenti dei militanti che negli anni ottanta e novanta sono morti o scomparsi sotto custodia giudiziaria. Le registrazioni audio riproducevano le voci dei famigliari che raccontavano la quotidianità di un’attesa senza speranza, gli scatti fotografici ritraevano gli angoli della casa in cui sono ricordati i defunti, permettendo al visitatore di penetrare l’intimità degli spazi domestici. Entrando nei salotti, nelle cucine e nelle camere da letto, l’artista si discosta dalle forme consolidate della memoria espresse nella protesta che ogni sabato mattina le madri dei *kayıp* (scomparsi) organizzano su *İstiklal caddesi*, e restituisce aspetti privati del ricordo che assai raramente sono emersi. Oltre che in continuità con quel cambiamento globale che dà sempre più importanza alla sfera individuale, la valorizzazione degli ambiti privati è una strategia narrativa anche intenzionalmente ricercata perché ritenuta capace di edificare estensioni simboliche con gli altri. Mi ha detto a riguardo Gizem:

Su quel periodo si è detto tutto sul piano politico, ma nessuno si è mai occupato dei figli, delle mogli, delle madri. Tutti conoscono le cose simboliche come Deniz Gezmiş o la storia dei partiti, ma nessuno sa cosa è accaduto alle famiglie, cosa abbiamo vissuto noi e questo è quello che noi figli vogliamo far conoscere. Il mio progetto in un certo qual senso è politico ma non voglio mostrare la chiave politica. Voglio mostrare la relazione tra genitori e figli. La società deve affrontare cosa è accaduto e credo che queste lettere siano un buon modo per spiegare le ferite nelle famiglie. Io non voglio parlare di politica, voglio parlare della vita...

Se in altre occasioni, Gizem ha fatto proprie le retoriche sulla gioventù apolitica, in questo caso ha raffigurato il politico non come un tratto di resistenza ma come un

impedimento. I figli raccontano il lato più intimo della storia collettiva di cui sono parte, dunque, non solo perché costituisce ciò che hanno vissuto in prima persona, ma anche perché è reputato un meccanismo a doppia entrata che consente una condivisione verso l'esterno e, contemporaneamente, una ristrutturazione dello spazio familiare. Parlando della velatura di novità che avvolgeva il loro lavoro, Aylin mi ha detto:

Penso che il passato non vada coperto. Loro [i genitori] hanno speso la vita a spingere le cose dietro la tenda e a non parlarne perché ciò che hanno vissuto è stato terribile. Con questo libro abbiamo cercato di guardare al passato in modo diverso. [...]. Loro hanno passato il tempo a normalizzare ma ciò che abbiamo vissuto non è normale! Quel periodo è stato traumatico per tanti bambini e credo che vada definito per quello che è. *Vogliamo cioè che gli si diano altri nomi, che si dica che è stato traumatico e violento* e non più che 'A parte quell'aspetto lì, le nostre vite erano normali'. No! *Va detto che fu traumatico e deve essere nominato col nome giusto* e riconosciuto come una cosa cattiva e dolorosa.

Come nel caso di Füsün analizzato nel capitolo precedente, anche per Aylin l'appropriazione del passato costituisce una rilettura culturale che ri-classifica il ricordo, nella quale le narrazioni d'infanzia rivelano soprattutto i modi tramite cui il passato è immaginato nel presente.

Il non voler più definire come "normale" bensì come "traumatico" il passato mostra il punto di saldatura tra esperienza individuale e contesto storico in cui il trauma appare come uno script culturale che plasma la memoria facendo riferimento a generi e modelli di un più ampio contesto comunicativo. Questa ri-nominazione del passato non si riduce a una strategia retorica per "tirare fuori" le storie silenziate ma va piuttosto indagata al di là delle intenzioni degli attori. Assieme al registro biografico e all'accento posto sulla dimensione intima dell'esperienza, infatti, il linguaggio del trauma è parte di quegli ordini di discorso che strutturano le forme globali di memoria. Come ha osservato Summerfield (2004), il trauma è un idioma culturale la cui diffusione comporta l'emersione di una particolare declinazione della nozione di persona, legata alle paure, ai bisogni e alle speranze della vita moderna. La sofferenza psichica è inoltre oggi la forma di riconoscimento delle ineguaglianze e della marginalità sociale imperante, al punto che la categoria diagnostica del trauma può essere interpretata come una colonizzazione – un impero, secondo Fassin (2009 [2007]).

Tuttavia, rietichettare come traumatiche alcune esperienze non deve essere inteso solo come una omologazione, ma come un processo i cui significati vanno compresi in

relazioni ai contesti locali di azione. In un campo iper-politicizzato di memorie come quello turco, infatti, l'apparato del trauma e il registro biografico possono offrire ai soggetti solidarietà alternative rispetto a quelle tracciate dai valori e dai codici racchiusi nel modello del martire che invece ricalcano e reificano i confini della memoria. Se è dunque vero, come abbiamo visto a proposito del silenzio, che questo linguaggio ridefinisce il modo in cui si interpreta e si pratica il sé sofferente, il suo utilizzo da parte delle seconde generazioni è il tentativo di accedere a una rappresentazione riconosciuta a livello globale attraverso cui favorire nuovi processi aggregativi.

Se i valori sotesi al museo itinerante allontanano coloro che sono esterni all'economia morale del combattente, il libro di Hülya e Aylin sembra invece riuscire almeno in parte a mettere in discussione partizioni consolidate. Aiutandomi nella lettura del testo, ad esempio, Oya - la giovane che si definiva "apolitica" e che si è offerta come interprete - ha sostenuto che il libro fosse emozionante poiché non mostrava "eroi e partiti", ma la "vita di persone normali". Le storie raccontate non sembravano "uscire fuori da un altro mondo e un altro tempo" e soprattutto apparivano alla giovane più "autentiche e vere", permettendole di sentire e immaginare cosa queste persone avessero sofferto. La lettura del libro l'ha inoltre spinta a indagare il passato familiare scoprendo la partecipazione, seppur marginale, dei genitori al clima politico di contestazione e repressione. "Ho sempre pensato che quelle storie non mi riguardassero, che non capitassero a persone *normali* come noi, mentre adesso, anch'io so di avere un piccolo trauma di famiglia" ha commentato un giorno durante la lettura del libro. In altre parole, il diverso registro ha ridotto almeno in parte l'allocronia, ha cioè reso quel passato più vicino, permettendo alla donna di costruire, al di là dei posizionamenti politici nel presente, un ponte con quella memoria. Il caso di Oya evidenzia la risonanza che i registri narrativi delle seconde generazioni esercitano su quella parte della gioventù che anima la società civile di una città cosmopolita come Istanbul e che si contraddistingue per l'alto capitale culturale e per la grande esposizione ai flussi globali di significati, modelli, valori.

Quello che intendo qui sottolineare sono le intenzioni con cui certi linguaggi sono localmente riutilizzati e risignificati dai soggetti. Per Hülya e Aylin, così come per Füsün, il racconto della biografia familiare attraverso il lessico del trauma rappresenta infatti un modo per inserire la propria storia in una cornice più ampia. La produzione soggettiva di globalizzazione che le seconde generazioni operano in forme e gradi differenti tramite il racconto del passato, dunque, agisce sull'organizzazione della memoria sia pubblica che privata, consentendo loro di affermarsi come soggetti in un orizzonte di senso globale.

Prima di concludere questo paragrafo vorrei ribadire come il ricordare sia una pratica dal carattere performativo il cui significato, secondo la lezione di Wittgenstein, risiede nell'uso. In tal senso è opportuno porre l'accento su quegli incontri collettivi (presentazioni di libri e progetti) grazie ai quali la memoria delle seconde generazioni ha concretamente preso forma. Questi incontri non riflettono relazioni memoriali già date ma le *fanno*. I figli diventano protagonisti della memoria ereditata, infatti, nel momento in cui si pongono come narratori e i genitori come uditori. Queste micro-interazioni sono le circostanze concrete in cui, attraverso le componenti della performance (i gesti, la disposizione dei soggetti, i luoghi), essi attivano una conversazione.

È in questa prospettiva che bisogna interpretare la formazione di un piccolo collettivo di figli legati dalla memoria del colpo di stato. Questo gruppo⁶ ha preso vita durante il campo di ricerca per opera di alcuni dei protagonisti di queste pagine e può essere inteso come uno dei modi di affermazione pubblica di soggetti accomunati da biografie di sottrazione che si stringono attorno alla memoria ereditata della tragedia. Il collettivo si offre come una rete di solidarietà che sopperisce al senso di isolamento vissuto sin dall'infanzia. È interessante notare che i confini che lo delimitano non si basano sul vissuto dei genitori ma sull'esperienza delle seconde generazioni. Ricordando gli incontri preliminari, uno dei membri ha sottolineato che, malgrado molti si fossero incontrati per la prima volta, avevano la sensazione di conoscersi da tempo:

Tra noi figli c'è un legame invisibile perché abbiamo vissuto cose simili. I nostri genitori provengono da *örgütleri* diverse e la loro esperienza è stata diversa. Ma la nostra infanzia è stata molto simile. Le divisioni tra organizzazioni per i nostri genitori contano ancora, ma per noi è stato tutto così simile: lo stesso dolore, la stessa tristezza, la stessa esperienza. Con questo gruppo ho capito che il dolore dei figli è lo stesso. Siamo stati privati del tempo con i nostri genitori perché la maggior parte di loro è stata incarcerata. Abbiamo vissuto cose così simili e abbiamo uno stesso sentimento di sfiducia verso il mondo e verso gli altri.

In modo non dissimile da altre associazioni della memoria analizzate nel corso del testo, il gruppo non pone l'accento su una precisa connotazione politica ma sul riconoscimento di un'esperienza condivisa. Al collettivo partecipa infatti anche una figlia il cui padre assassinato negli settanta, non faceva parte della sinistra rivoluzionaria ma si attestava su posizioni social-democratiche. Quest'aspetto mette ancora una volta in luce la dimensione

⁶ Per proteggere l'anonimato dei miei interlocutori non riporto né il nome del gruppo né quello dei partecipanti.

fondativa di memorie ritenute simili dagli attori sociali non per gli eventi che evocano ma perché elaborate sulle stesse tensioni nei confronti della storia ufficiale e sulle stesse guerre di simboli e posizioni.

Questo gruppo si è pubblicamente espresso per la prima volta durante le commemorazioni per il *12 eylül* nel settembre del 2014. In quell'occasione alcuni membri hanno organizzato un incontro pubblico in un parco per raccontare la loro esperienza di figli. Ciò che è importante sottolineare è la scelta del luogo poiché il parco ha ospitato uno dei forum organizzati nel periodo di protesta successivo allo sgombero di Gezi Park, divenendo simbolo dei giovani che progettavano un futuro alternativo. Emerge ancora una volta il carattere presentista della memoria, ossia la dimensione sempre attualizzata che la porta a essere un discorso sul presente in cui la pratica del ricordare non risulta il riflesso di posizionamenti già dati. Attraverso l'incontro, infatti, i componenti del gruppo hanno potuto iscrivere il passato personale nella nuova trama collettiva tracciata da Gezi Park: l'incontro nel parco ha costituito un modo per inserire la propria biografia e quella della propria famiglia all'interno della nuovo orizzonte di possibilità costruito dal movimento. Scegliendo un luogo simbolicamente denso, essi hanno collegato il proprio passato con i valori, le fantasie e il futuro utopico esperito nel movimento di Gezi Park. Intrecciando quest'ultimo Park con il proprio passato familiare, essi hanno sottolineato il ruolo di cesura biografica e politica che la protesta ha esercitato nelle loro vite e hanno mostrato come le speranze suscitate entrino in risonanza con esperienze storiche sedimentate nella catena delle generazioni. In quest'evento possiamo dunque intravedere il processo di affermazione sulla scena pubblica di nuove generazioni attraverso una ricerca frammentata, spesso incoerente e ancora *in fieri* di linguaggi inediti nel campo del politico e in quello della memoria.

7.4 RIANNODARE LE FILA DI UNA STORIA COMPLICATA

Prima di addentrarci nell'analisi del periodo successivo alla mobilitazione di Gezi Park, è opportuno riallacciare le fila del quadro nazionale tracciate nel primo capitolo. La repressione delle proteste del 2013 ha inaugurato una stagione politica contraddistinta dal rapido dissolvimento delle speranze di democratizzazione che l'effettiva discontinuità con il potere dei militari, le aperture verso le minoranze, il ricorso al linguaggio dei diritti umani e il possibile ingresso nell'Unione Europea avevano suscitato nei primi anni di

governo dell'AKP. La deriva autoritaria di Erdoğan si è concretizzata nella rivitalizzazione delle narrative del nemico interno e dell'assedio esterno, su cui storicamente hanno poggiato molte posizioni nazionaliste sin dalla nascita della Repubblica. Etichettando ogni dissenso come atto terroristico, il primo ministro ha contribuito a radicalizzare le conflittualità interne, alimentando le divisioni politiche, etniche e religiose del Paese.

Una seconda cesura nella deriva autoritaria può essere individuata nello scontro interno al fronte islamico tra Erdoğan e il suo ex alleato Gülen, che ha portato all'arresto di giornalisti e ufficiali di polizia vicini al movimento del predicatore islamico, accusato di voler creare una struttura parallela e uno Stato nello Stato. Malgrado scandali per corruzione e fratture interne all'islam politico, l'AKP ha vinto le elezioni municipali di Istanbul e Ankara nel marzo del 2014 e, nell'agosto successivo, Erdoğan è stato eletto Presidente della Repubblica. La sua elezione si è accompagnata alla sconfitta dell'alleanza tra il CHP e il MHP e all'entrata sulla scena politica di Selahattin Demirtaş,⁷ giovane leader del nuovo partito filo-curdo HDP. Espressione delle ambiguità del governo in politica estera e interna è il ruolo giocato nell'autunno del 2014 durante l'assedio alla città siriana a maggioranza curda di Kobânî⁸ da parte dell'autoproclamatosi Stato islamico (ISIS). Il governo turco è stato accusato di aver tollerato per un lungo periodo la presenza nei suoi confini di giovani affiliati all'ISIS diretti in Siria e, durante l'assedio della città, ha schierato i carri armati sul confine senza intervenire in difesa dei civili, utilizzando al contrario, l'occasione per aumentare il controllo nell'Est del Paese.

Le elezioni nazionali del 7 giugno 2015 costituiscono il terzo spartiacque dell'attuale congiuntura. La tornata elettorale ha portato a un'inedita paralisi politica: l'AKP non ha ottenuto la maggioranza assoluta e le divergenze tra i partiti di opposizione hanno impedito la formazione di un governo, portando il Paese a nuove elezioni nel novembre 2015. Il dato più rilevante è stato il superamento della soglia di sbarramento della nuova formazione del HDP, che ha di fatto impedito al partito di Erdoğan di conquistare il numero di seggi per governare.⁹ Cercando di uscire fuori dall'isolamento provocato da

⁷ Giovane avvocato quarantenne, Demirtaş è stato presidente dell'associazione per i Diritti Umani in Turchia e fondatore della sezione di Diyarbakir di *Amnesty International*. Impegnato nella denuncia degli omicidi politici irrisolti nell'est del Paese, dal 2007 è sceso attivamente in politica, divenendo uno dei protagonisti dei colloqui di pace con il governo. Nel 2013 è divenuto leader del neo-partito del HDP.

⁸ Kobânî è una città a maggioranza curda nel nord della Siria al confine con la Turchia. La città è un punto di riferimento politico e culturale per la popolazione curda e nel luglio 2012, durante la guerra civile siriana, è passata sotto il controllo del movimento indipendentista curdo *Yekîneyên Parastina Gel*.

⁹ Nel sistema elettorale turco i voti delle coalizioni che non superano la soglia di sbarramento sono ridistribuiti tra le forze politiche. La maggior parte dei voti finisce al primo partito, in questo caso l'AKP.

trent'anni di lotta armata tra PKK e governo turco, inoltre, il partito di Demirtaş ha rappresentato l'espressione concreta di una possibile soluzione politica al conflitto.

Questo contesto di incertezza è stato accompagnato da una escalation di violenza caratterizzata dalla ripresa delle operazioni militari contro il movimento indipendentista curdo e dal ricorso alla strategia politica dell'attentato suicida da parte di una galassia frammentata di organizzazioni. Alcuni attacchi sono stati rivendicati dal PKK, altri sono stati opera di cellule del cosiddetto Stato Islamico e hanno avuto per obiettivo gli attivisti filo-curdi contro i quali l'ISIS combatte in Siria. A questi due fronti si è aggiunto il DHKP/C, che nel corso nel 2015 è stato autore di alcuni attacchi. Il 31 marzo 2015, ad esempio, un piccolo commando ha preso in ostaggio il titolare dell'indagine sulla morte di Berkin Elvan – il ragazzo simbolo di Gezi Park.¹⁰ È qui opportuno rilevare che il governo non ha fatto distinzioni tra gli attacchi del separatismo curdo, quelli di matrice islamica e quelli delle frange rivoluzionarie che ancora perseguono la lotta armata, considerando minaccia terroristica anche la confraternita di Gülen. In uno scenario di forte confusione sembra dunque riproporsi la strategia della tensione che più volte ha contraddistinto la politica interna.

Il crescente clima di instabilità può essere colto attraverso una rapida rassegna dei principali attentati avvenuti negli ultimi due anni. Oltre alla già citata iniziativa del DHKP/C, il 22 luglio del 2015 ha avuto luogo un attacco suicida a Suruç, cittadina turca che ospita rifugiati siriani. L'attacco è stato compiuto da un giovane turco affiliato all'ISIS e ha causato una trentina di morti tra gli attivisti filo-curdi giunti da varie parti del Paese per la ricostruzione di Kobânî. Se il governo di Ankara ha dichiarato che l'attentato è stato il prezzo pagato per la lotta al terrorismo, il PKK ha invece individuato nell'AKP il responsabile politico della strage, ponendo fine alla tregua. L'estate del 2015 è stata contraddistinta da una crescente tensione politica che nel Sud-Est ha provocato il ritorno del conflitto tra esercito e fazioni curde, causando decine di morti, coprifuochi nei centri urbani e attentati alle sedi elettorali del HDP.

A poche settimane dalle elezioni anticipate, il 10 ottobre Ankara è stata teatro del più sanguinoso attacco suicida della storia repubblicana, con la morte di più di cento persone tra giovani attivisti della società civile, rappresentanti delle sigle sindacali ed esponenti del partito del HDP, giunti nella capitale per partecipare a una marcia per la pace. Demirtaş ha indicato nel *Derin Devlet*, lo Stato profondo, il mandante di attentati che

¹⁰ Morto a quattordici anni, l'11 marzo 2014 dopo duecentosessantanove giorni di coma, Berkin Elvan è divenuto simbolo della violenza di Stato perché colpito dalla polizia mentre si recava a comprare il pane.

hanno avuto per vittime quasi esclusivamente attivisti filo-curdi. Dopo gli attentati di Suruç e Ankara, il HDP ha annullato i comizi elettorali, accusando il governo di alimentare il clima di tensione per proporsi come unico antidoto alla violenza politica.

Snodo politico del panorama nazionale, dunque, continua a essere la questione curda. Malgrado il governo riduca il HDP ad avatar del PKK, gli interessi del HDP e del suo leader divergono almeno in parte da quelli del Partito Curdo dei Lavoratori: proponendo una soluzione politica e rivolgendosi a tutti i cittadini turchi la nuova formazione cerca di infrangere contrapposizioni consolidate. Stato e terroristi sono infatti parte di uno stesso immaginario politico le cui azioni acquisiscono senso in termini relazionali e il cui linguaggio di violenza agisce come mutuo riconoscimento a scapito di altri attori in gioco (Aretxaga 2005). Pur mantenendo un ruolo di primo piano, inoltre, il radicalismo del PKK è stato superato da nuove organizzazioni i cui rapporti con il partito di Öcalan non sono chiari. In risposta al bombardamento ininterrotto nell'Est e agli attentati di matrice islamica, infatti, il TAK (Falchi per la Libertà del Kurdistan) ha compiuto due attacchi suicidi nella capitale. Nel febbraio 2016 un'esplosione nel centro di Ankara ha provocato la morte di circa trenta persone, mentre nel marzo successivo un'auto-bomba si è schiantata contro un autobus uccidendone quasi quaranta.¹¹ Negli ultimi mesi, infine, gli attentati islamici non hanno colpito solo gli attivisti filo-curdi, in una logica interna ai conflitti della regione mediorientale, ma si sono rivolti anche alle zone turistiche e agli aeroporti internazionali di Istanbul.

Malgrado il contesto di legittimazione degli estremismi reciproci, alle elezioni nazionali del novembre 2015, il HDP ha nuovamente superato la soglia di sbarramento. L'AKP ha ritrovato la maggioranza assoluta e ha ottenuto i numeri per formare un governo, ma non per operare le modifiche della carta costituzionale invocate da Erdoğan in favore di un modello semi-presidenzialista. Ottenere i due terzi dei consensi parlamentari necessari ad avviare la riforma risulta complesso poiché la politica accentratrice basata sulla figura del leader carismatico non incontra un'uniformità di posizioni neanche all'interno dell'AKP. L'agenda politica del primo ministro Davutoğlu e quella del presidente della repubblica hanno infatti iniziato a divergere, portando nel maggio del 2016 alle dimissioni del primo. Se Erdoğan ha continuato a porre l'accento sulla necessità della riforma costituzionale, Davutoğlu ha mostrato margini di autonomia nelle trattative con l'UE, definendo la

¹¹ Di questi attacchi colpisce il ricorso al linguaggio del sacrificio del combattente analizzato a più riprese nel testo. Rivendicando l'attentato di febbraio il TAK ha dichiarato che "l'attacco suicida è stato compiuto da un guerriero del sacrificio contro un convoglio militare della Repubblica turca fascista ad Ankara. L'attacco è stato sferrato dal Battaglione immortale dei TAK".

riforma non prioritaria rispetto al processo di pace con i Curdi. Erdoğan ha dunque adottato una nuova strategia per cambiare gli assetti nel parlamento: far votare un emendamento che rimuova l'immunità ai deputati con un rinvio a giudizio. Pur riguardando tutti i partiti, la legge sembra essere stata scritta per colpire il HDP, molti dei cui deputati hanno richieste pendenti per offesa dell'identità nazionale.

La precarietà quotidiana legata all'oppressione politica e alla paura degli attentati si è progressivamente estesa dall'Est all'Ovest del Paese, dai villaggi curdi alle grandi aree metropolitane. La maggiore consapevolezza e sensibilità di quella che viene spesso definita "Turchia bianca" rispetto a quanto accade nell'Est, ha provocato il ricorso alle misure repressive del governo verso settori sempre più estesi della cosiddetta società civile. Nel gennaio 2016, ad esempio, di fronte all'offensiva dell'esercito nelle aree a maggioranza curda, più di mille accademici hanno indirizzato una lettera al governo chiedendo il ritorno ai negoziati di pace e dissociandosi dalle operazioni militari. Erdoğan ha attaccato i firmatari additandoli come "complici dei terroristi", estendendo l'aggressione in precedenza rivolta ai giornalisti anche alle università. Come ha osservato la politologa Uysal un gesto abitualmente poco dispendioso è divenuto un atto ad alto rischio. Si è così scatenata una caccia alle streghe con intimidazioni e minacce davanti agli uffici dei professori universitari dissidenti. Ad oggi più di mille docenti sono indagati con l'accusa di insulti allo Stato e propaganda terroristica, rendendo sempre più evidente come la guerra al terrorismo costituisca uno strumento di repressione politica.¹²

7. 5. NUOVI IMMAGINARI E IL RITORNO DELL'ORDINARIO

Mentre il governo ha inserito la mobilitazione nella cornice del nemico interno, secondo quella che Butler (2013 [1990]) ha definito la dialettica del riconoscimento come strumento di controllo del dissenso, i partiti di opposizione sono andati incontro alla protesta cercando di modellarla in accordo con la propria agenda politica. Al pari dei nuovi movimenti che articolano il dissenso a livello globale, tuttavia, anche l'occupazione di Gezi Park ha registrato una dissonanza profonda con i partiti convenzionali, configurandosi come un laboratorio di nuovi saper-fare, in primo luogo politici, basati

¹² Le accuse ruotano attorno alla violazione degli articoli 301 e 302 del Codice Penale. Il primo punisce per "vilipendio alla turchicità", ed è l'articolo con cui è stato processato Dink, il secondo colpisce la "messa in discussione dell'unità della nazione" ed è stato utilizzato per condannare all'ergastolo Abdullah Öcalan.

sulla dimensione della performance collettiva come terreno dove sovvertire grammatiche culturali consolidate (Pleyers, Glasius 2013).

L'unica formazione politica che ha ricercato una certa discontinuità è stata il HDP che ha tentato di recepire l'esperienza della coabitazione, intesa come possibilità storica concreta. Cercando di offrire uno spazio politico non circoscritto al conflitto tra Stato e minoranza curda, la strategia elettorale del HDP ha subito quello che molti commentatori hanno denominato un processo di turchicizzazione (*Türkiyelileşme*) degli obiettivi. Mescolando l'eredità della lotta curda con i linguaggi espressi dalle nuove proteste, il partito ha raccolto consensi ben oltre la sua base elettorale. A partire dal nome del programma *Yeni yaşam*, ossia "nuova vita",¹³ il leader Demirtaş ha conquistato fasce di popolazione giovani, urbanizzate e dal livello di istruzione medio-alto che rifuggono il conservatorismo autoritario dell'AKP e manifestano sfiducia verso i partiti tradizionali. Non sorprende dunque che Demirtaş sia divenuto il principale bersaglio polemico di Erdoğan, che lo ha definito come un "infedele"¹⁴ e come il "volto presentabile del PKK". È opportuno tuttavia non costringere il significato di Gezi Park in un calcolo dei costi e dei benefici, poiché la riduzione dei nuovi movimenti alle conseguenze strettamente politiche equivale a sopprimere il messaggio che in essi è contenuto (D'Orsi 2015d). I nuovi movimenti agiscono infatti sulla realtà sociale 'lavorando' i soggetti che vi prendono parte (Touraine 2003). Il significato della loro azione risiede non solo nei risultati che raggiunge ma nei modi in cui si struttura, in questo caso nella rottura delle aspettative su di sé e sugli altri. Se, come ha scritto Melucci (1998: 20), "nei nuovi movimenti sociali l'esperienza individuale diventa il luogo dell'azione sociale", è soprattutto nei pressi del biografico che dobbiamo ricercare le tracce di Gezi Park. Quello su cui intendo porre all'attenzione è pertanto il modo in cui le persone hanno maneggiato l'inedito noi di cui sono entrate a far parte e hanno cercato di riprodurlo nel quotidiano. Al pari di altre proteste a livello globale, una volta conclusa la mobilitazione, il movimento di Gezi Park ha dato un forte impulso alla nebulosa d'iniziative che animano le "politiche sotterranee" (Kaldor, Selchow 2012) per una maggiore democratizzazione,

¹³ Il programma elettorale inizia con l'espressione "Selam", - parola di origine araba che vuol dire pace e che in Turchia, come altrove, è utilizzata come saluto informale- scritta nelle quindici lingue delle minoranze del Paese. Il programma non fa riferimento solo al riconoscimento dei diritti della minoranza curda ma alla necessità di superare ogni sorta di discriminazione etnica, religiosa, di genere e di orientamento sessuale. Il testo pone inoltre enfasi sul multiculturalismo, sul bisogno di trovare spazi espressivi per i giovani e sulla necessità di entrare nell'UE. Cfr. <http://bianet.org/bianet/toplum/157214-demirtas-tan-15-dilde-selam-ve-yeni-yasam-belgesi>.

¹⁴ Tra le proposte del leader curdo vi è infatti l'abolizione dell'agenzia governativa per gli affari religiosi attraverso cui lo Stato esercita il controllo sui vertici religiosi (cfr. capitolo uno).

per il rispetto dei diritti umani, per una lotta per l'alter-globalizzazione. Un esempio rilevante è costituito dalla Piattaforma di Taksim per la solidarietà¹⁵ che ha cercato di proseguire la mobilitazione con iniziative pubbliche legate all'attualità politica. La *Gezi direnişi*, ossia la resistenza di Gezi Park, è stata così posta in relazione all'opposizione alla chiusura del processo di pace con la minoranza curda e alla condanna degli attentati di Ankara, Süruç e Istanbul e quelli di risonanza più globale come gli attacchi francesi. Come avviene in gran parte dei nuovi movimenti, Gezi Park si è disseminato in azioni e direzioni disparate che contribuiscono alla costruzione di una sfera pubblica contro-egemonica (Fraser 1990), il cui potenziale di mobilitazione è pronto a riattivarsi secondo le congiunture, assumendo un andamento carsico.

Fra frasi come "Gezi Park è un processo in divenire", "È stato l'inizio di una nuova era", "Mi ha cambiato la vita", "Ora sono più tollerante", "È stato un punto di non ritorno" sono espressioni ricorrenti che mostrano la protesta come una cesura che marca un prima e un dopo nella vita di chi vi ha preso parte. Tali frasi si riflettono in pratiche come la creazione di orti urbani, l'occupazione di stabili, la ricerca di forme di solidarietà orizzontali come la reciprocità con i vicini, la partecipazione ad attività di volontariato, l'adesione ai movimenti per la difesa delle aree verdi della città e il cosiddetto consumo critico. Molte di queste pratiche rientrano in una cultura globale di attivismo attraverso cui i soggetti mettono in atto stili di vita e stili culturali, rendono espliciti i propri valori e le proprie visioni del mondo. Come osserva Leonini (2003), infatti, pratiche di consumo e stili di vita sono un repertorio di protesta con cui gli attori si collocano all'interno di sistemi sociali dove il conflitto si manifesta sempre più a livello culturale. Queste micro-pratiche di opposizione si pongono in continuità con l'orizzonte di senso prodotto dalla mobilitazione e sono volte a ricreare "spazi di esperienza" (Pleyers 2010) attraverso cui costruire nuovi legami di socialità.

Tali tracce evidenziano come il movimento non sia un'esperienza che marca i soggetti in modo passivo, ma rivelano una forte dimensione volitiva. Anche quando il cambiamento è solo raccontato piuttosto che effettivamente praticato, esso costituisce un modo attraverso cui i soggetti distanziano se stessi dalle precedenti identificazioni. Queste diverse narrazioni di sé e dei modi di interagire con gli altri nello spazio pubblico possono essere intese come pratiche di riconnessione attraverso cui le persone iscrivono se stesse nella "comunità di sentimento" (Appadurai 1996), ossia in un gruppo che inizia a

¹⁵ La piattaforma raccoglie una rete di associazioni e ONG che si oppongono al progetto di rinnovamento della piazza e, con i suoi comunicati stampa, è stata un punto di riferimento sin dai primi giorni di protesta.

immaginare e sentire le cose collettivamente. Gezi Park ha infatti occupato uno spazio centrale negli immaginari della gioventù cosmopolita di Istanbul, divenendo un riferimento centrale attorno cui i giovani costruiscono le proprie diverse soggettività.

Questi aspetti sono visibili nel caso di Muge (cfr. capitolo cinque), la giovane che ha sempre supportato i valori secolari incarnati dal kemalismo e che, prima di Gezi Park, non aveva mai preso parte a manifestazioni politiche. Muge non può essere inserita tra coloro che hanno proseguito il movimento attraverso le politiche sotterranee, poiché non è più scesa in piazza né si è impegnata in forme di associazionismo. Tuttavia ha cercato di riprodurre l'inatteso senso di comunione vissuto nel parco attraverso la sua vita quotidiana. In contrasto con quella che lei ha definito la "Muge di prima", ha assunto nella piccola impresa pubblicitaria di cui è direttrice due giovani ragazze velate, rifiutate in altri luoghi di lavoro a causa della religiosità ostentata. A distanza di mesi, Muge ha sostenuto che fosse stata un'ottima scelta e che la presenza delle due fosse un modo per rispondere al senso di responsabilità verso gli altri appreso nel movimento.

Sebbene molte persone non marchino la loro presenza nello spazio pubblico, il movimento continua ad agire offrendosi come un orientamento: gli attori ricercano spazi di esperienza basati su principi della convivenza, rivendicano un nuovo senso di cittadinanza e la possibilità di contribuire ai cambiamenti. In quanto esperienza collettiva che ha destabilizzato le etichette identitarie, il movimento ha dunque cambiato il piano delle possibilità immaginative. Il senso di oltraggio condiviso e il vivere assieme un futuro utopico hanno configurato un nuovo immaginario sociale (Taylor 2002) all'interno del quale i soggetti si pensano e verso il quale orientano le proprie azioni.

Malgrado i risultati elettorali, Gezi Park è rimasto un punto di riferimento centrale dei discorsi quotidiani: "Ma Gezi Park è accaduto!", "Sono passati due anni ma Gezi Park ci dice che un'altra Turchia è possibile!" sono espressioni che ho sentito in varie occasioni e che mostrano come la protesta sia divenuta parte di un repertorio a cui gli attori ricorrono per darsi fiducia, secondo quella dimensione profetica che abbiamo analizzato nel quinto capitolo. In altri momenti, invece, gli stessi soggetti hanno evidenziato una forte disillusione, rammaricandosi per la scomparsa dell'intimità vissuta: "Un'amica *ulusalçı* [nazionalista-kemalista] ha votato per il HDP, ma con tutto quello che accade ti sembra sufficiente?"; "Negli anni ottanta uccidevano le persone e nessuno diceva niente, non mi sorprende che Gezi Park sia già passato: in questo Paese la gente dimentica in fretta"; "Sono pessimista perché ho letto che ad Adana hanno attaccato i Curdi in nome di Gezi Park". A seconda del periodo in cui, tra il 2013 e il 2015, ho chiesto di Gezi Park, i miei

interlocutori oscillavano tra slanci di ottimismo, in cui sostenevano l'irreversibilità del processo avviato, e momenti di pessimismo, ben esemplificando la condizione di ambivalenza vissuta dopo la mobilitazione. Se da un lato, dunque, la sospensione liminale del movimento ha destabilizzato differenze storiche e politiche di una composizione eterogenea di soggetti, dall'altro lato, con la sua chiusura, le sedimentazioni venute meno nell'arco di poche settimane sono riapparse. Già durante i forum estivi, si è affievolita l'orizzontalità capace di far vivere il tempo dell'utopia, un tempo per definizione fuori dalla storia. Le scelte politiche che gli attori hanno compiuto nei mesi successivi, hanno infatti riprodotto divisioni e contraddizioni. Qual è, ad esempio, la migliore strategia per affrontare la deriva autoritaria dell'AKP? Votare per il CHP o per il HDP? L'azione politica prescrive dunque un gioco sociale più strutturato che impone scelte che producono e riproducono le differenziazioni.

Malgrado, inoltre, il quotidiano sia divenuto il luogo dove realizzare il carico immaginativo della mobilitazione, l'ordinarietà ha riprodotto i confini che i ritmi della protesta avevano interrotto. Le condotte dei soggetti esprimono infatti non solo i desideri (come nel caso del consumo critico e degli orti urbani), ma sono anche inserite nei ruoli ascriviti delle proprie nicchie storiche, economiche e politiche e negli habitus, intesi come principi generatori non solo di pratiche ma anche di classificazioni (cfr. Vereni 2008). Reimmettendosi nelle reti sociali e amicali, i giovani hanno riadottato pratiche discorsive e modi di occupare lo spazio pubblico che ristabiliscono il piano storico delle differenze. In altre parole, poiché l'attraversamento non ha implicato lo smantellamento di confini che si riproducono continuamente (Barth 1994 [1969]), le grammatiche dell'ordinario hanno, almeno in parte, ripreso il sopravvento.

Vorrei a questo proposito riprendere il caso di Muge discusso poc'anzi. Se assumendo due ragazze velate la donna ha trovato il proprio modo di riprodurre Gezi Park nell'ordinario, al contempo ha contribuito a ricostruire il senso di isolamento vissuto dai militanti di sinistra. Nei mesi successivi allo sgombrò del parco, questi ultimi si sono trovati nuovamente soli nelle proteste di piazza. Se dopo la mobilitazione, Arin ha smesso di definirsi rivoluzionaria, percependo questa etichetta come una differenza troppo grande con le altre persone, quando nuove proteste come il Primo maggio hanno riprodotto la dimensione ritualizzata del conflitto – in cui isolati gruppi di sinistra si sono scontrati con la repressione dello Stato cercando di entrare senza successo a Piazza Taskim– la giovane è tornata a riappropriarsi della sua auto-definizione.

Di fronte al nuovo isolamento, inoltre, alcuni giovani militanti hanno riproposto i moduli narrativi della gioventù perduta rappresentando i coetanei come “egoisti” perché capaci di mobilitarsi solo per “i propri diritti personali”. Come visto, queste retoriche costituiscono anche marcatori di distinzione morale attraverso i quali i militanti definiscono l'appartenenza al proprio gruppo e tracciano la distanza con i propri coetanei. La loro riproduzione, interrotta durante le proteste, costituisce un'esemplificazione della progressiva ricostruzione delle pratiche e delle retoriche che tracciano la differenza. Rifare Gezi park nel proprio modo e nel proprio quotidiano, qualunque esso sia, costituisce pertanto un'azione che contemporaneamente segna una distanza. Mentre la mobilitazione ha reso fluidi i confini tra soggetti storicamente diversi, le pratiche con cui si dà concretezza alla sua eredità, pur se all'interno di un linguaggio d'azione condiviso, riproducono in parte i processi di differenziazione in precedenza venuti meno. Se dunque Gezi Park può essere inteso come un processo di *dis-embedding*, il ritorno del quotidiano rappresenta un parziale processo di *re-embedding* (D'Orsi 2015d).

Nel periodo successivo alla mobilitazione, l'allargamento delle possibilità immaginative ha provocato non solo sentimenti di speranza per il futuro ma anche di nostalgia e disillusione. Questi ultimi vanno posti in relazione con il divario tra le concrete opportunità di cambiamento e l'incremento delle aspirazioni, intendendo queste ultime come la capacità di immaginare una mappa di condizioni alternative a quelle imposte dalle costrizioni sociali (Appadurai 2014 [2013]). La delusione per l'impossibilità di riprodurre quanto esperito è stata accresciuta dalla deriva autoritaria del governo, che ha ridotto gli spazi di espressione del dissenso. Dopo le proteste del 2013, infatti, a ogni eventuale protesta sono sistematicamente impiegati imponenti schieramenti di forze dell'ordine e molti snodi comunicativi sono interrotti.

Benché strutturata attorno al senso di solidarietà e intimità, inoltre, il sentimento di speranza non è stato pienamente condiviso, poiché i soggetti hanno caricato il movimento di aspettative legate alle loro precedenti esperienze. A tal proposito sono significative le parole di Hülya:

Non posso descrivere cosa Gezi Park abbia rappresentato per me. Per la prima volta non ero più sola, non ero più una minoranza! La sinistra è un gruppo piccolo e quando protestiamo siamo sempre da soli per la strada. Gezi Park ha reso realtà quella sommossa popolare che io ho sognato sin da quando ero bambina... Gezi è stato un sogno a occhi aperti e mi sono sentita forte come nei giorni raccontati dai miei genitori. Mi ha dato tanta speranza e ho sentito per la prima volta che avremmo potuto fare qualcosa per il futuro....

Mi ha detto invece Deniz:

Per capire quanto abbiamo vissuto l'estate scorsa dobbiamo guardare a quello che è accaduto nel 1980. Le persone hanno finalmente capito in che razza di società viviamo, hanno visto il fascismo di questo Paese. Noi abbiamo sempre pensato che la nostra generazione fosse una generazione perduta perché apolitica, ma adesso sappiamo che non è così. A Gezi abbiamo imparato che i giovani, pur sembrando distaccati, si nutrono delle stesse cose e prima non lo sapevamo. Lo abbiamo scoperto grazie a Gezi.

L'entusiasmo dei due giovani deriva dall'essere stati parte, in veste di militanti di una minoranza politica repressa e di figli di vittime non riconosciute, di un movimento di massa che ha interrotto la costruzione sociale dell'indifferenza. Malgrado i soggetti riconoscano una dimensione collettiva costruita su un vissuto comune e sulla condivisione di valori e interpretazioni del mondo, il movimento non è stato il riflesso di un sé politico omogeneo. Il "noi" evocato in tanti racconti dei soggetti è infatti caratterizzato da profonde eterogeneità e differenze. Le parole di Aylin e Deniz mostrano, invece, come i due giovani si siano proiettati in una comunità d'intenti uniforme, inserendo gli altri nel solco della propria volontà, del proprio vissuto e delle proprie speranze. Pur rivolgendosi al futuro, infatti, come abbiamo visto nel capitolo precedente, la speranza è anche intrecciata al passato.

Un altro esempio può chiarire quest'aspetto. Nella famiglia della mia collaboratrice Yasemin, appartenente alla media-borghesia secolarizzata, Gezi Park è stato vissuto come la rivincita dei valori kemalisti su quelli islamici. Alcuni mesi dopo la protesta, la giovane è andata a vivere da sola e la madre, visitando la nuova casa, si è mostrata preoccupata per l'assenza di una bandiera nazionale, chiedendole se fosse ancora una vera turca: "Mia madre mi ha chiesto se avessi ancora una morale o se fossi diventata una di quelli che odiano lo Stato. Mi ha detto che le persone non possono vivere senza le proprie bandiere....purtroppo ha tante difficoltà nel capire i miei cambiamenti". Quelli descritti da Yasemin sono cambiamenti rispetto agli orientamenti sulla politica, sullo Stato e sulle minoranze, che la giovane ha iniziato a vivere durante il liceo e che sono stati accelerati dalla scelta di studiare sociologia e dalla partecipazione a Gezi Park. Yasemin ha inoltre aspramente discusso con il cugino, anch'egli sceso in piazza, riguardo un poster che inseriva un grande volto Atatürk tra alcune performance divenute simbolo della protesta. Se il giovane apprezzava l'immagine perché collegava il movimento con la difesa di alcuni valori kemalisti come la laicità, per Yasemin essa non rispecchiava il significato

“autentico” della protesta. Le controversie all’interno della famiglia della giovane mostrano dunque come il movimento sia stato avvolto in una molteplicità d’interpretazioni simili ma non coincidenti, poiché l’esperienza condivisa è entrata in risonanza con i vissuti pregressi (D’Orsi 2015*d*).

Valorizzando la componente teatrale dell’azione collettiva (Alexander 2006), la mobilitazione può essere intesa come una messa in scena che ha dicotomizzato il conflitto tra “buoni” e “cattivi”, tra una forza repressiva e un insieme di subalterni apparsi come una moltitudine indifferenziata contrapposta al potere. Quando la performance è venuta meno, sono riapparse – seppur in parte ripensate dall’esperienza di piazza – le segmentazioni interne al movimento, basate su posizionamenti diseguali nella scala del sistema sociale, su rapporti e sentimenti di affezione con lo Stato (il culto di Atatürk), sulle differenze religiose, sulle concezioni della storia, sui modi di abitare lo spazio pubblico, sulle relazioni con i beni di consumo. I futuri immaginati durante e dopo la protesta non presentano dunque solo elementi di continuità ma anche profonde aporie, poiché le aspirazioni di ciascuno solo in parte coincidono con quelle degli altri.

7.6 GEZI ŞEHİTLERİ, OSSIA I MARTIRI DI GEZI PARK

La rilevanza dell’immaginario di Gezi Park e delle sue contraddizioni nelle traiettorie dei soggetti si riflette nei processi di memorializzazione pubblica. Ogni anno tra il 27 e il 31 maggio, in occasione dell’anniversario della mobilitazione sono organizzati eventi di celebrazione e i profili Facebook e Twitter si riempiono di fotografie, frasi e video, rendendo i social media luoghi dove ricordare quei giorni e raccontare come prosegue il movimento nelle vite delle persone. Iniziative simili sono organizzate per commemorare la morte di Berkin Elvan, il tredicenne morto dopo mesi di coma e divenuto rapidamente figura emblematica della protesta. In entrambi i casi, le mobilitazioni travalicano i confini geografici della Turchia, muovendosi lungo le reti transnazionali tracciate dai giovani. È così possibile trovare piccoli raduni commemorativi in città come New York, Berlino, Parigi, Londra, che contribuiscono a mantenere il movimento all’interno di un immaginario globale di protesta. Quei giorni sono occasioni di aggregazione, in cui pratiche di socialità e simbologie condivise rinnovano la comunità di sentimenti trasformandola in una comunità di memoria. Queste frammentate commemorazioni

mettono infatti in scena la collettività e ribadiscono la funzione di *eşik*, come dicono molti attori, ossia di soglia e spartiacque, che la protesta ha assunto nelle vite dei soggetti.

Nel corso del 2014 e del 2015, attorno alla memoria di Gezi Park, sono sorte associazioni e reti di solidarietà che agiscono come politiche sotterranee. Nel gennaio del 2014, ad esempio, è stata fondata la Piattaforma dei martiri e dei veterani di Gezi Park, composta dalle famiglie delle vittime e da giovani di diversa origine ed estrazione, tenuti assieme dalla memoria delle violenze subite. La protesta è stata inoltre codificata nella toponomastica: in alcune università gli studenti hanno dedicato biblioteche ed aule ai ragazzi rimasti uccisi, mentre nei quartieri di Bakırköy e Kadıköy le amministrazioni del CHP hanno accolto le richieste di intitolare delle aree verdi ad alcune vittime.

Queste ultime sono state oggetto di una precisa elaborazione iconografica e un addomesticamento della memoria che le ha trasformate nei cosiddetti *Gezi şehitleri*, ossia i martiri di Gezi Park. Si tratta di giovani rimasti uccisi in varie zone del Paese, il cui numero può variare da sei a nove, a seconda del periodo in cui è stata stilata la lista o in base alla rappresentazione che le persone o i gruppi politici hanno adottano. Oltre a Berkin Elvan, ucciso mentre si recava a comprare il pane, il nucleo principale è composto da Ethem Sarısülük, Ali İsmail Korkmaz, Mehmet Ayvalıtaş e Abdullah Cömert,¹⁶ ossia i giovani morti agli inizi della protesta e che hanno catalizzato l'indignazione dei manifestanti. A questi si aggiungono, secondo le illustrazioni, il giovane curdo Medeni Yıldırım¹⁷ e Ahmet Atakan, Hasan Ferit Gedik e Mehmet İstif.¹⁸

¹⁶ Ethem Sarısülük era un manovale proveniente da una famiglia povera dell'Anatolia centrale. È stato ucciso il primo giugno ad Ankara e il suo corteo funebre è stato proibito per ragioni di ordine pubblico. Ali İsmail Korkmaz era invece uno studente universitario di diciannove anni. È stato picchiato a morte dalla polizia e da un gruppo di civili non identificati nella città di Eskişehir. Mehmet Ayvalıtaş era un giovane di origine alevita investito il 2 giugno da una macchina nel distretto istanbuliota di Ümraniye mentre cercava di erigere una barricata. Anche Abdullah Cömert, morto il 3 giugno, era di origine alevita ed era iscritto ai gruppi giovanili del CHP. Colpito alla testa da un lacrimogeno, è morto nella città di Antakya.

¹⁷ Medeni Yıldırım è stato ucciso in una protesta vicino a Diyarbakır, città simbolo della resistenza curda, e la sua martirizzazione è stata segnata da divergenze. Chi rivendica posizioni fortemente kemaliste ha sostenuto che il giovane non avesse collegamenti con le proteste per Gezi Park e che la compresenza temporale della sua morte fosse solo casuale. La piattaforma *Taksim Dayanışması* ha invece inserito Yıldırım nel nuovo panteon per articolare la diversità interna alla protesta e per ricomporre la frattura tra est e ovest del Paese. Come visto nel quinto capitolo, infatti, la mobilitazione della minoranza curda è stata piuttosto limitata a causa dei negoziati di pace e in reazione agli anni d'indifferenza vissuti a fronte della repressione dell'esercito. L'inclusione di Medeni Yıldırım tra i martiri ha riscontrato consenso sia sui social media e sia nei cortei di Istanbul, in cui sono stati intonati slogan di solidarietà sia in curdo sia in turco.

¹⁸ Ahmet Atakan è stato ucciso a settembre 2013 ad Antakya durante le proteste contro la costruzione di un'autostrada. Hasan Ferit Gedik è morto nello stesso mese in una baraccopoli di Istanbul in un conflitto a fuoco tra il DHKP/C e bande di stampo mafioso. Il giovane è stato inserito tra i martiri di Gezi Park poiché le organizzazioni criminali responsabili sono ritenute strumenti della polizia per sfrattare i residenti del distretto che si oppongono alla gentrificazione. I funerali pubblici sono stati proibiti suscitando forti tensioni nel quartiere a maggioranza alevita e con una forte presenza delle organizzazioni armate della

Sebbene gli *şehitleri* presentino traiettorie biografiche eterogenee e le loro morti siano avvenute in città diverse, in proteste differenti, a mesi di distanza l'una dall'altra (tra giugno del 2013 e maggio del 2014) e all'interno di percorsi politici disparati, la loro rappresentazione è sempre collettiva. I loro ritratti ormai da tre anni proliferano sulle pagine Facebook, sulle magliette, sui muri dei locali, sui volantini, sui poster, sulle spille e nelle riviste, divenendo immagini quasi domestiche nelle quali ci si riconosce. Il caso di Arin chiarisce bene questo punto. La giovane ha rapidamente imparato a memoria i nomi e le biografie dei *Gezi şehitleri* incamerandoli in quella narrazione assieme politica, familiare e biografica in cui iscrive se stessa. Ponendoli nel solco della storia del gruppo all'interno del quale si pensa, Arin sosteneva di volersi prendere cura dei loro sogni e di voler portare avanti la battaglia anche in loro nome.

Attori di questo processo di memorializzazione pubblica sono stati principalmente i gruppi giovanili della sinistra politica che, a differenza di altri manifestanti, dispongono di un saper-fare memoria radicato nella tradizione delle lotte degli anni settanta. L'elaborazione dei martiri di Gezi Park costituisce un modo per commemorare i giovani scomparsi negli scontri e per etichettare i morti in modo diverso dalle narrative del governo. La memorializzazione dei *Gezi şehitleri* può inoltre essere intesa come un modo per controllare culturalmente un evento nuovo che al suo interno presenta spinte eterogenee e centripete. Dare un nome alle cose è infatti una delle principali forme attraverso cui la memoria opera una codifica e un'interpretazione degli eventi (Candau 2000 [1998]). Attingere alle risorse del passato consente dunque di inserire la protesta nel solco di una tradizione consolidata, ossia di collocare un evento disordinato in una cornice della memoria con cui gli attori (o quantomeno una parte di essi) hanno dimestichezza. La rappresentazione corale ha poi consentito di creare una storia di gruppo rispetto a biografie e morti eterogenee elaborando un racconto collettivo che, a guardar bene, non riflette le esperienze delle vittime ma risponde ai desideri dei giovani (vivi) che li hanno messi in memoria. Le pratiche del ricordare esprimono infatti solidarietà fra individui e permettono di dare significato alla vita di quelli che le mettono in atto (Connerton 1999 [1989]). Costruire i ragazzi uccisi come figure martirologiche ha consentito infine di tracciare una connessione di senso tra vecchie e nuove proteste inserendo i nuovi morti nel mito. I *Gezi şehitleri* segnano dunque una continuità

sinistra radicale. Mehmet İstif, infine, è morto a maggio del 2014 per cancro alla lingua, dopo aver ingerito un lacrimogeno urticante nelle proteste del giugno 2013 a Mersin.

intergenerazionale dei contenuti, poiché il riferimento ai martiri del passato è evidente sin dal nome, e una continuità delle forme, ossia di trasmissione dei modi di fare memoria.

Le icone del ricordo di Gezi Park sono tuttavia espressione anche di rotture e discontinuità, poiché non comportano una riproposizione passiva delle cornici ereditate ma una loro riappropriazione che riflette i nuovi intendimenti del mondo. Tra i martiri rivoluzionari della tradizione di sinistra che affollano il museo itinerante e i martiri di Gezi Park vi è, infatti, un forte scarto iconografico: questi ultimi sono ritratti sorridenti e allegri, in immagini non fotografiche ma disegnate e vivacemente colorate, in rappresentazioni quasi mai individuali e talvolta in immaginarie situazioni di gruppo.

“Mi piacciono perché sembra che vadano a una festa”, “Ogni volta che li vedo mi ricordano il divertimento che abbiamo vissuto in quei giorni incredibili”, “Loro ridono perché noi ridevamo, gli *şehitleri* sono il nostro volto per cui è importante che sorridano” sono alcune delle frasi con cui ho sentito commentare i volti di Abdullah Cömert, Ali İsmail Korkmaz, Berkin Elvan e degli altri giovani martiri. Tali caratteristiche tracciano una discontinuità rispetto al saper soffrire e all’economia morale del *bedel* che informano l’iconografia ieratica dei martiri rivoluzionari. La dimensione di non fedeltà fotografica garantisce inoltre la possibilità di una continua manipolazione creativa che permette una rappresentazione collettiva in cui le vittime sono ritratte come giovani allegri e intenti a divertirsi. Rappresenta bene questo scarto l’immagine posta in copertina di questo lavoro, in cui i defunti compongono un grande abbraccio di gruppo gioioso, vittorioso e festante.¹⁹ Se, dunque, lo *şehit* inserisce Gezi Park nel solco di una lunga tradizione di lotta politica, perdente ma gloriosa, le nuove icone riflettono anche i cambiamenti del lessico politico, incorporando il registro comico e carnevalesco della protesta del 2013.

Benché la gioia che traspare da queste morti intenda rievocare le esperienze collettive e creare una memoria condivisa, il processo di martirizzazione, segnando i morti e gli eventi con una specifica impronta, risulta solo in parte condivisibile. Uno scambio d’idee che ho avuto con Yasemin mentre ero sul campo in Turchia e una conversazione con Füsün dopo il mio rientro in Italia permettono di mettere in luce questi aspetti. Un pomeriggio, imbottigliati nel traffico di Istanbul su un *dolmuş*²⁰ che ci riportava in centro dopo una lunga intervista, Yasemin ed io discutevamo dei martiri di Gezi Park, rispetto ai quali la giovane aveva una posizione ambivalente. Da un lato, provava rispetto per la

¹⁹ La prima versione di questa illustrazione, come accennato in introduzione, è circolata in forma anonima ed è stata in seguito rivendicata da Faruk Taroğlu, disegnatore di videogames.

²⁰ Il *dolmuş* è un mezzo di trasporto pubblico assai diffuso in Turchia. È un piccolo come taxi collettivo su rotte fisse, lungo le quali carica e scarica i passeggeri in qualsiasi posto richiesto dai clienti.

figura del martire che, come abbiamo visto, costituisce una cornice ampiamente diffusa a livello nazionale, e si sentiva quasi a disagio a esprimere pubblicamente delle critiche. Dall'altro lato, benché ritenesse appropriato definire *şehit* “chi muore per una causa in cui crede”, si chiedeva come questo linguaggio da combattimento potesse adattarsi a dei ragazzi che erano scesi in strada con intenti pacifici: “Gezi Park racconta dell’armonia tra di noi ma divenendo martiri Ethem, Ali e gli altri ti fanno automaticamente pensare alla guerra”. Yasemin temeva inoltre che i nuovi martiri divenissero “figure cristallizzate come quelli degli anni settanta”. La giovane tuttavia non sapeva proporre un’alternativa e, saltando fuori dal *dolmuş* che, come al solito faceva scendere e salire i passeggeri restando in corsa, mi ha salutato dicendo: “Non saprei che altro tipo di memoria si potrebbe fare...quale? In che modo?”. Le questioni lasciate aperte da Yasemin fanno trasparire la mancanza e la contemporanea ricerca di modelli alternativi in una parte della gioventù cosmopolita di Istanbul.

Nel maggio 2016, in occasione del terzo anniversario di Gezi Park, i social media si sono rivelati strumento di indagine prezioso che mi ha permesso di seguire le forme di commemorazione e farmi raccontare l’atmosfera che si respirava a Istanbul. Füsün, ad esempio, è rimasta molto colpita da un video che circolava su Twitter e che mostrava una commemorazione tenutasi nel parco di Abbasağa, uno dei più importanti forum organizzati dopo lo sgombero del parco. Nella celebrazione dell’anniversario, da un piccolo palco al centro del parco una donna enunciava i nomi delle vittime e, per ognuno dei ragazzi evocati, il pubblico rispondeva con il pugno alzato “*yaşıyor*”, ossia “vive”. L’elenco terminava con lo slogan intonato in coro “*Gezi şehitleri ölümsüzdür*”, “i martiri di Gezi Park sono immortali”. Si tratta di un canovaccio consolidato in cui parole e gesti altamente codificati permettono di tracciare un legame simbolico con la memoria dei martiri rivoluzionari. Füsün aveva commentato quel video con la madre, secondo la quale, tracciando un legame con il passato, quei gesti e quegli slogan davano alle persone che li performavano la forza per opporsi al nuovo regime autoritario. La giovane comprendeva come l’iscrizione delle nuove proteste nel solco di una lotta gloriosa si offra come insieme di risorse morali, politiche e simboliche che permettono di contrapporsi a un governo repressivo. Tuttavia, il suo punto di vista era differente. Benché alla celebrazione partecipassero degli amici, Füsün ha deciso di restare a casa poiché i simboli evocati le mettevano addosso un senso di pesantezza:

Lasciami spiegare perché sono sollevata di non essere andata. Ciò che mi mette disagio non è certo il pugno alzato, quanto la ricomparsa quasi automatica di rituali come fossero dei riflessi condizionati, senza nessuna creatività. Trovo questa mancanza di creatività antitetica all'esperienza e al significato di Gezi Park. Ahimè, questa sembra essere l'unica forma a disposizione per fare il lutto, sebbene sia un po' cambiata col volto ridente di Berkin...

Füsün ha tuttavia concluso la nostra conversazione sostenendo che fosse difficile riconnettersi con la "creatività gioiosa" di Gezi Park di fronte alla escalation di violenza.

Le tensioni che attraversano questo paesaggio della memoria in divenire emergono anche dall'analisi della figura di Berkin Elvan che, pur non essendo stato attore sociale prima della sua morte, è divenuto il centro di conflitti e risignificazioni. Come già scritto, il giovane è stato ferito mentre si recava a comprare il pane e può essere considerato una vittima collaterale degli scontri nel quartiere di Okmeydanı, una *gecekondu* (baraccopoli) abitata in prevalenza da Alevi e Curdi provenienti dall'Anatolia centrale. A Okmeydanı gli scontri a fuoco con la polizia costituiscono un'esperienza quasi ordinaria che, al pari di altri distretti di Istanbul come Gazi e Gülsuyu, si contraddistingue per il radicamento di organizzazioni illegali di sinistra, tra cui spicca il DHKP/C. Questi gruppi politici offrono una cornice di senso importante all'interno della quale si inserisce l'esperienza dei giovani marginalizzati del quartiere, per i quali il sacrificio personale e lo scontro armato con la polizia permettono l'espressione alla propria soggettività politica (Özata 2016).²¹

Nei mesi successivi alla protesta, Berkin Elvan è divenuto il principale simbolo attorno cui si è articolato il conflitto di rappresentazioni con il governo. Riprendendo il modulo narrativo del nemico interno, infatti, Erdoğan ha dipinto il giovane come minaccia terroristica, mentre i manifestanti hanno inserito Berkin in un frame d'innocenza costruito sulla sua infanzia, erigendo il "bambino armato di pane" a simbolo della brutalità dello Stato. A questo proposito indicative sono le parole di Deniz: "Berkin è la faccia della nostra lotta e mostra il volto da assassini dell'AKP, della polizia e dello Stato".

La figura di Berkin si è inoltre dimostrata un simbolo aggregatore con un grande potenziale inclusivo. Nei duecentosessantanove giorni in cui è rimasto in coma, il giovane ha tenuto sospesa una parte dell'opinione pubblica, sempre attenta a ricevere notizie sulle sue condizioni di salute. La sua commemorazione funebre si è così rivelata l'occasione di espressione di sentimenti di oltraggio, di lutto e di speranza attorno ai quali si è costruita

²¹ Negli ultimi anni, e in particolare dopo le proteste per Gezi Park, il quartiere ha visto un incremento della violenza politica e delle procedure emergenziali che lo hanno posto sotto uno stretto controllo della polizia. Al tempo stesso, la centralità che ha assunto la figura di Berkin e la sua aurea d'innocenza hanno contribuito a cambiare la percezione negativa del quartiere in una parte consistente dell'opinione pubblica.

una comunità di memoria nella quale le persone hanno (ri)stabilito piani di reciprocità e solidarietà. Il funerale che si è svolto il 12 marzo 2014 ha infatti suscitato in tutta la nazione manifestazioni di cordoglio e, a Istanbul, il corteo ha radunato migliaia di persone. A detta di molti è stato il funerale più grande che si sia mai visto in città, “più grande persino di quello per Hrant Dink”. Effettivamente, la commemorazione ha dato vita a una composizione plurale ed eterogenea di persone in modo non dissimile dalla mobilitazione per Gezi Park e il funerale del giornalista armeno. “Non c’erano solo quelli di sinistra o gli Alevi, ma ho amici apolitici che prima di Gezi Park non erano mai stati a una manifestazione e che sono venuti al funerale di Berkin... C’era tanta rabbia ma anche la gioia di stare tutti assieme, come per Hrant Dink” mi ha detto con partecipazione Füsün. Mentre Duygu ha raccontato: “Al funerale c’era la stessa atmosfera di Gezi Park, ho visto delle ragazze velate, anche loro erano lì per l’innocenza di Berkin! È venuta pure mia madre che è anziana, dicendo che non poteva lasciare sola la famiglia di Berkin”.

La figura del giovane non rappresenta solo uno dei simboli attorno cui si raccoglie la comunità ricordante di Gezi Park. Come è avvenuto per gli altri *Gezi şehitleri*, anche la memoria di Berkin è stata costruita e inserita nel solco della tradizione martirologica della sinistra. A differenza della commemorazione per Dink, infatti, il corteo funebre è stato “arredato” con l’esposizione di simboli politici e di eroi del pantheon rivoluzionario mentre il paesaggio sonoro si è connotato per slogan come “Lo Stato assassino pagherà il conto”, “La rabbia delle madri strangolerà gli assassini” che risalgono alla lotta degli anni sessanta. Durante la tumultuazione, inoltre, sono state intonate canzoni rivoluzionarie e molti slogan del passato sono stati riadattati, come, ad esempio, “*On beşinde bir Fidan Berkin Elvan*”, ossia “Berkin Elvan un piccolo albero di quindici anni”.²²

In quanto abitante di Okmeydanı, Berkin è divenuto poi il simbolo dei giovani di un quartiere marginalizzato che presenta forti tratti di discontinuità (socioeconomica, politica e culturale) con la gioventù cosmopolita che ha contraddistinto il movimento di Gezi Park. Durante il corteo funebre, molti giovani del quartiere hanno ad esempio messo in atto violenti scontri con le forze dell’ordine con il lancio di Molotov. In quest’occasione ha perso la vita Burakcan Karamanoğlu, un ragazzo di dichiarate simpatie islamiste, la cui morte è stata rivendicata da una frazione del DHKP/C.²³ Come abbiamo visto in

²² *Fidan*, ossia giovane albero è l’espressione con cui sono indicati i martiri rivoluzionari. L’espressione prende avvio dal libro di Nihat Behram, *Darağacınca Üç Fidan* (Sul patibolo ci sono tre alberi), pubblicato nel 1976 e dedicato alla morte di Deniz Gezmiş, Hüseyin İnan e Yusuf Aslan nel 1972.

²³ A questo proposito è interessante osservare il contrasto con l’illustrazione che Faruk Taroğlu, il disegnatore del ritratto dei *Gezi şehitleri*, ha dedicato a Burakcan Karamanoğlu. Il giovane nazionalista

precedenza, nel 2015 alcuni giovani del DHKP/C legati al quartiere di Okmeydanı hanno inoltre sequestrato il procuratore che gestiva il caso giudiziario di Berkin, rimanendo uccisi insieme al funzionario nel blitz della polizia. In quell'occasione il quartiere è stato ricoperto di poster che glorificavano la lotta e la resistenza dei giovani rimasti uccisi.

Si configura qui un immaginario politico giovanile ben lontano da quello tracciato dalle proteste per Gezi Park, in cui la figura di Berkin diviene il centro di un campo di memorie agonistiche nel quale gruppi armati e Stato (ri)stabiliscono un mutuo riconoscimento sull'intimità del comune linguaggio di violenza (cfr. Arextaga 2005). Il contesto sempre più autoritario e repressivo favorisce infatti un coinvolgimento degli attori attraverso la riproposizione della dimensione ritualizzata dello scontro, in cui la violenza politica è una risposta mimetica e simmetrica alla violenza dello Stato.

La densità di simboli e logiche che ruotano attorno alla figura di Berkin sono esplicitati anche dalla lettera che i genitori hanno spedito al quotidiano *Radikal*²⁴ per descrivere il piccolo monumento funebre eretto nel cimitero di Feriköy, dove la vittima è sepolta. Sulla lapide orizzontale di marmo bianco è raffigurato il profilo di Berkin con otto aquiloni a indicare le altre vittime di Gezi Park. Accanto è incisa la scritta “non sparate sugli aquiloni, non potevamo sapere che stavano per sparare su di te” con un esplicito richiamo al film (1989) *Uçurtmayı Vurmasınlar*, Non sparate sull'aquilone.²⁵ Sullo stipite a cavallo della stele funeraria sono evocati dei versi del poeta Nazım Hikmet che inneggiano al sol dell'avvenire rivoluzionario. Sul bordo esterno sono poi stati incisi otto piccoli buchi di dimensioni diverse in base all'età delle otto vittime di Gezi Park. La stele verticale è invece in vetro a indicare la purezza e la trasparenza del bambino. Su di essa è stata apposta una trama di ferro che attraverso figure stilizzate a forma di uccello e di folte sopracciglia – tratto distintivo del ragazzo – compongono otto intervalli che, ancora una volta, richiamano i morti di Gezi Park. Il monumento, ha scritto la famiglia, è opera di uno scultore di origine alevita, un marmista curdo, un artigiano del vetro del Mar Egeo, un fabbro armeno e uno di origine siriana. Sulla tomba di “un bambino ucciso nella

islamico è raffigurato mentre riceve del pane dalle mani di Berkin e secondo l'autore rappresenterebbe la tolleranza che i giovani dovrebbero nutrire verso Burakcan. Cfr. <http://t24.com.tr/haber/binlerce-kez-paylasilan-cizimin-sahibi-gezi-kurbanlarini-aglayarak-cizdim,253955>.

²⁴ Cfr. <http://www.radikal.com.tr/radikalist/elvan-ciftinin-kaleminden-bir-mezar-hikayesi-1308177>.

²⁵ Il film (1989) è tratto dal romanzo della scrittrice Feride Çiçekoğlu che racconta l'amicizia tra una militante rivoluzionaria incarcerata negli anni ottanta e un bambino che abita nella prigione al seguito della madre, detenuta per spaccio di droga. Çiçekoğlu, anch'essa militante politica come la protagonista del libro, è stata definita dai genitori di Berkin la “sorella maggiore” della giovane vittima.

lezione dello Stato – scrivono i genitori nella lettera spedita al giornale – vi è dunque il dolore e la nostalgia dei popoli anatolici e della terra anatolica”.

Da una parte, dunque, il piccolo monumento funebre inserisce il giovane nella comunità di Gezi Park attraverso il continuo richiamo alle altre vittime, dall'altra parte, lo pone in continuità con la tradizione di sinistra, come emerge dai richiami ai versi poetici di Nazim Hikmet incisi sopra. In questa prospettiva la tomba richiama quelle dinamiche di inclusione ed esclusione, di confini e di memorie pesanti che abbiamo analizzato attraverso il museo itinerante nel capitolo quarto. Pur inserendosi nel racconto della sinistra rivoluzionaria, la memoria di Berkin diviene così l'occasione per costruire una storia nazionale che si faccia carico di “tutte le sofferenze dell'Anatolia”, come scrivono i genitori, dagli Armeni ai Curdi, dagli Alevi alla marginalità migrante, sino ai giovani di Gezi Park. Si tratta di sofferenze che, come abbiamo visto nel corso del testo, sono accomunate dal ruolo colpevole e repressivo che gli attori attribuiscono allo Stato.

In questo senso è interessante la motivazione con cui Aybil, la giovane artista il cui padre è stato ucciso negli anni settanta, mi ha spiegato il bisogno di recarsi in visita dalla madre di Berkin nei giorni successivi al funerale:

Sono andata a trovare la madre di Berkin perché mi sento responsabile. Come ti ho detto la storia di mio padre è solo un anello della catena del sistema e non posso più pensare solo al mio caso. La mia storia è quella di tante famiglie, la mia storia è anche Berkin. [...]. Non dobbiamo far sentire sole le famiglie che hanno perso i loro ragazzi a Gezi Park. Sono andata lì e ho detto che Noi [la Piattaforma per la memoria collettiva, l'associazione di famiglie accomunate dalla perdita di un parente e di cui lo Stato è ritenuto responsabile] abbiamo esperienza e possiamo aiutarli. È stato molto emozionante, poche parole, solo abbracci...

Come visto a più riprese nel corso del testo emerge qui la capacità degli attori di tessere reti di solidarietà attorno a memorie dolorose accomunate dal senso attribuito agli eventi. Questi diversi esempi etnografici fanno dunque emergere la densità di usi e significati che si accompagna alla messa in memoria della protesta. La cornice dei *Gezi şehitleri* è infatti un contenitore del ricordo elaborato dal basso che offre un insieme di possibilità di azione in un contesto percorso da asimmetrie di potere dove non c'è riconoscimento sociale delle vittime e dove il fare memoria è vissuto spesso come una pratica di resistenza. Al contempo, la trasformazione dei morti in martiri rimette in gioco definizioni e differenze poiché appone un sigillo a un movimento eterogeneo risultante di una pluralità di storie e d'impronte. I quadri sociali del ricordo hanno infatti una loro “sostanzialità” che riflette la

storia del gruppo cui si ascrivono, inserendo così i soggetti all'interno di spazi di azione che ripropongono relazioni storicamente sedimentate e posizionamenti che il movimento aveva in parte destabilizzato. I limiti di tali codici e registri sono percepiti da una parte degli stessi attori sociali che cercano di uscire fuori da opposizioni mimetiche alla violenza dello Stato. Tuttavia, l'interrogativo finale al quale Yasemin non riesce a dare una risposta così come i dubbi di Füsün fanno emergere la contemporanea ricerca e assenza di alternative. Le possibilità agentive e creative dei soggetti prendono infatti corpo in un set limitato di opzioni, di orizzonti di significato, di fasci di relazioni e di eredità storiche che agiscono come risorse ma anche come limiti e vincoli all'azione e all'immaginazione. Il movimento di Gezi Park può dunque essere pensato come sospeso tra connessioni alternative e forme di memoria che rimarkano confini, tra differenze storiche e nuovi futuri immaginati.

CONCLUSIONI

Nei mesi di ricerca il fronte filo-islamico, che nei primi anni di governo aveva suscitato speranze per un'effettiva democratizzazione, ha riproposto politiche d'imposizione dall'alto. Esemplificativo è il tentativo di Erdoğan di riscrivere la storia repubblicana scolpendo i nuovi ideali della *grandeur* ottomana nelle forme architettoniche di Piazza Taksim e Gezi Park. Il cambio di rotta del governo si è intensificato durante il periodo di scrittura e oggi l'AKP si è avviato verso una svolta autoritaria che ripropone un'idea di una nazione come corpo omogeneo, la cui sopravvivenza dipenderebbe dalla costante mobilitazione contro i nemici interni e esterni e in cui le voci dissidenti sono interpretate come cospiratrici e traditrici. Si tratta di grammatiche repressive che hanno spesso contraddistinto le varie articolazioni dello Stato turco sin dalla sua nascita. Come si è visto, il processo di modernizzazione ha implicato un percorso di omogeneizzazione forzata, in cui la storiografia si è configurata come una disciplina alleata del potere statale e le memorie vernacolari come pratiche di opposizione sistematicamente silenziate. Più in generale, per lunghi tratti della sua storia e al di là dei tre colpi di stato, la Repubblica è stata una "democrazia totalitaria" (Navaro-Yashin 2002), in cui ogni progetto politico è stato ridotto alla coppia oppositiva amico-nemico.

Per quanto possa sembrare paradossale alla luce della recente deriva autoritaria, mi sembra opportuno ribadire che le proteste per Gezi Park abbiano svolto un ruolo *profetico*. Come ho scritto nel corso del testo, con profetico non mi riferisco alla capacità di parlare di qualcosa che verrà, ma di produrre una moltiplicazione delle possibilità dei soggetti rispetto alle restrizioni sociali e normative che rendono certi percorsi e certe relazioni come non pensabili, prima ancora che non realizzabili. La mobilitazione può essere considerata come una "zona di frontiera", uno spazio creativo d'incontro che ha

riorganizzato esperienze passate e presenti e ha prefigurato quelle future. In questo cambiamento della mappa delle aspirazioni ho svolto un lavoro di scavo rintracciando le condizioni politiche, le cornici morali e i cambiamenti culturali che hanno reso la protesta possibile. Ho così lavorato sulle politiche sotterranee che hanno creato a Istanbul una nuova cultura d'attivismo e ho individuato nella commemorazione per Hrant Dink una cesura importante che, senza stabilire una genealogia diretta, condivide con il movimento di Gezi Park un'area di famiglia. Al contempo ho ragionato su come la protesta abbia riconfigurato l'orizzonte delle attese ma anche sull'impossibilità di riprodurre quanto vissuto non solo per l'incremento delle istanze repressive, ma anche perché le condotte dei soggetti sono generatrici di classificazioni e sono inserite nei ruoli ascritti delle proprie nicchie storiche.

È stato qui utile il concetto di futuro nell'accezione proposta da Appadurai (2014 [2013]), ossia di spazio di pensabilità del possibile, collettivamente elaborato e riempito di emozioni, esperienze e aspettative. Così inteso il futuro rappresenta un orizzonte culturale verso il quale i soggetti si orientano, strettamente legato alla capacità di aspirare, ossia alla capacità di pensare diversamente se stessi rispetto alle norme nelle quali i soggetti sono invischiati. Come ho cercato di mostrare, il discorso sulle possibilità immaginative interroga l'esperienza storica di soggiogazione politica e si lega alla costruzione di confini simbolici, di etichette identificative, così come alla relazione con il passato.

Nel corso del testo ho sottolineato come il campo della memoria sia attraversato da una molteplicità di soggetti che si pensano relazionalmente e che veicolano logiche e usi differenti del passato. Ho inteso le forme del ricordo come cornici culturali e politiche dotate di una loro "sostanzialità", che plasmano specifici modi di intendere la storia e diverse definizioni del sé individuale e collettivo, orientando gli immaginari sociali e gli spazi interiori. Includendo nel campo d'analisi gli interessi e le rappresentazioni di artisti, intellettuali e istituzioni nazionali e internazionali, ho messo in luce come nel passaggio a un regime di storicità incentrato sulla valorizzazione del passato, il presente sia raffigurato come il ritorno del rimosso. La costruzione del passato come tempo dell'oblio tratteggia una "poetica del ritrovare se stessi" che dà vita a una nuova soggettività in cui il riconoscimento pubblico di sé si costruisce attraverso la messa in pubblico della propria storia (Neyzi 2001). La ricerca del "vero sé" celato sotto l'identità artificiale imposta con il processo di costruzione dello stato-nazione deve essere intesa come una nuova narrativa che, attraverso un lavoro di "autenticazione" del ricordo, offre modalità di azione collettiva nello spazio pubblico. Questo processo si articola nel tentativo di una

“denazionalizzazione della cittadinanza” (Kadioğlu 2007), ossia nella ricerca di una cittadinanza basata sul riconoscimento delle differenze culturali.

Uno dei fili rossi che accomuna molti dei protagonisti di questa etnografia, pur nelle loro differenze biografiche e politiche, è la costruzione di una continuità di senso tra memorie legate a eventi che differiscono per tempi, cause e luoghi, ma che sono accomunate dal significato attribuito loro, ossia dal mancato riconoscimento pubblico e dalla convinzione del coinvolgimento di apparati dello Stato. Ciò che porta ad esempio Arin, giovane militante e figlia di un ex combattente, a sostenere di avere la “stessa cicatrice di Hrant Dink” e Aybil, che fa parte della Piattaforma per la memoria sociale, ad affermare che la sua famiglia e quella di Berkin Elvan sono “la stessa storia” è l’elaborazione di memorie basate sulle stesse tensioni nei confronti della storia ufficiale e sulle stesse guerre di simboli e posizioni.

Nel corso del testo ho cercato di far emergere il contrasto tra storia e storia vissuta, evidenziando come le istanze della comunità ricordante postulino l’impossibilità di circoscrivere gli avvenimenti nel tempo in cui essi si sono svolti. Il museo itinerante dà infatti espressione a un tempo morale che ignora la cronologia rigorosa della Storia e ribadisce la continuità repressiva rispetto alle profonde discontinuità politiche, rendendo il potere statale un’istituzione dal carattere trans-storico. Come abbiamo visto, gli “altri significativi” sono spesso tracciati a partire dal diverso rapporto con lo Stato e quest’ultimo è utilizzato per posizionarsi in termini relazionali. È anche attraverso la reificazione di un volto dello Stato che appare evidente seppure ufficialmente negato – il *Derin Devlet* (lo Stato profondo) – ossia quella che Navaro-Yashin (2002) ha definito una “fantasia dello Stato”, che i soggetti stabiliscono un legame d’intimità e una compresenza temporale con altre storie e altre memorie. Nel corso del testo, più che ragionare sul grado di veridicità di queste rappresentazioni, ho analizzato la funzione che esse assumono per i soggetti e il regime di agentività che esse veicolano nel tracciare continuità di senso e nel porre in secondo piano le situazioni concrete di responsabilità e scelta, rendendo il passato immune da critiche e autocritiche.

Sotto un’altra luce, il campo della memoria è attraversato da tensioni che, senza ricadere in una rappresentazione dicotomica, possono essere suddivise in dinamiche che riflettono posizionamenti agonistici e che portano a una reificazione dei confini sociali e in spinte di più recente formazione e ancora minoritarie che ricercano una loro denaturalizzazione. Il museo itinerante, ad esempio, pur offrendosi intenzionalmente come cornice di senso per una pluralità di esperienze e di memorie dolorose e pur ricercando la solidarietà con un

pubblico più ampio, offre tuttavia una tattica espositiva mimetica elaborata sullo stesso terreno del linguaggio d'oppressione che contribuisce a rimarcare le linee divisorie con il resto della società. La relazione che stabilisce con il pubblico evidenzia come il suo registro narrativo non riesca a mettere in discussione la datità dei confini del ricordo e dei soggetti sofferenti, imbrigliando questi ultimi all'interno della dialettica tra assoggettamento e resistenza. Lo spazio pubblico e il campo della memoria non si riducono così a una questione di gerarchie e diseguaglianze, ma possono essere intesi come un testo che i diversi attori almeno in parte performano.

La marcia commemorativa per Hrant Dink è invece espressione della possibilità concreta di trasgredire certe rigidità identificative in favore di una disposizione verso connessioni alternative. Essa non agisce come politica di sottolineatura delle differenze ma propone un piano condiviso di orizzontalità e favorisce un processo di disfacimento delle reificazioni. La commemorazione è in un certo qual senso un atto pubblico di "de-cosificazione", ossia di de-naturalizzazione di posizionamenti politici (o etnici) talmente radicati da risultare ordini naturali dell'esistente. Colti nel loro insieme, anche i lavori sul passato familiare proposti dalle seconde generazioni possono essere intesi come la ricerca di linguaggi della memoria che creano nuove risonanze e ricercano un'estensione simbolica capace di ridefinire i confini del corpo sociale coinvolto.

Uno dei contributi di questo lavoro è dunque l'irriducibilità delle soglie morali e dei confini politici che portano a indignarsi, a soffrire per gli altri e a sentire certe morti come proprie solo a dislivelli nelle relazioni egemoniche e contro-egemoniche. Ho cercato piuttosto di mostrare la centralità dei codici culturali e delle grammatiche simboliche nel costruire i campi dell'azione e le cornici del ricordo. La figura di Hrant Dink e l'annessa commemorazione appaiono ad esempio refrattarie all'idea che in presenza di condizioni di oppressione soffocante l'analisi delle disuguaglianze debba precedere o addirittura sostituire quella delle differenze. La sua presenza in un campo della memoria caratterizzato da profonde asimmetrie di potere offre una risposta a quelle posizioni dell'antropologia (soprattutto critica nordamericana) che, sulla scia degli approcci postcoloniali, hanno offerto letture della storia che risolvono le differenze culturali in un mascheramento delle ineguaglianze e sciolgono il sociale nei seppur grandi dislivelli di potere (cfr. Dei 2015). La commemorazione per Dink mostra invece la centralità che i codici culturali esercitano nello stabilire i piani delle diseguaglianze così come le soglie degli incommensurabili.

Nonostante i paradossi della ragione umanitaria (Fassin 2012 [2010] Fassin, Reichman 2009 [2007]), ho cercato di mostrare come le politiche globali della memoria e della sofferenza siano investite di significati differenti in relazione alle logiche locali. Se è vero, come mostrato a proposito del silenzio, che queste narrative ridefiniscono il modo in cui s'interpreta e si pratica il sé sofferente, colonizzando la pluralità di modi di vivere la storia, il loro utilizzo costituisce il tentativo di favorire nuovi processi aggregativi. In un campo del ricordo attraversato da forti politicizzazioni ed eredità storiche pesanti, esse sono vissute come opzioni alternative ai registri vernacolari, quali il codice del martire combattente, e cercano di tessere solidarietà alternative attraverso una denaturalizzazione dei confini delle comunità che sono dietro gli eventi. Le narrative globali possono essere intese come politiche culturali che agiscono in modo nuovo sulla storia, ricercando nuovi paesaggi morali. L'analisi delle forme della sofferenza, la polisemia del silenzio, la nozione plurale di persona mostrano tuttavia come i nuovi linguaggi della memoria pongano non pochi problemi di traduzione sul piano biografico. Le cornici del ricordo all'interno delle quali si inseriscono i soggetti non sono infatti facciate esterne che possono essere raschiate via, ma aderiscono intimamente ai vissuti impregnandosi di affetti, di orizzonti di senso e di relazioni sociali che mutano attraverso processi complessi di riconfigurazione culturale.

È stato dunque utile all'analisi il concetto di economia morale (Fassin 2014) che ha permesso di sottolineare il ruolo costitutivo delle grammatiche culturali e dei codici simbolici nel plasmare i meccanismi del lavoro mnestico. L'insieme di dispositivi emozionali, cognitivi e simbolici che danno corpo all'economia morale del combattente permette di cogliere come i movimenti di sinistra incardinino il passato in un regime di agentività diverso da quello che le narrative globali mettono a disposizione attraverso il modello della vittima. L'esperienza della tortura non è stata ad esempio vissuta come una sofferenza individualizzata e un dolore destrutturante ma come un modo per incidere nella propria carne l'appartenenza alle retoriche del sacrificio. Anche il silenzio e il segreto non costituiscono una rottura della conversazione, ma una trasmissione di conoscenze, valori ed emozioni, e, analogamente, la circolazione di racconti autobiografici che sottraggono importanza all'esperienza individuale si lega al modo in cui il dolore è incapsulato nelle dinamiche di gruppo. Il cambio di registro incentrato sull'uso pubblico del privato ad opera delle seconde generazioni segue invece un processo di globalizzazione delle forme del ricordo che riconfigura il modo in cui interpretare la sofferenza e il dolore e riscrive i connotati dei soggetti che hanno vissuto

queste esperienze. Il contrasto generazionale attorno alla memoria di famiglia può dunque essere pienamente compreso in relazione alla distanza di scale valoriali, modelli estetici e culturali tra le due generazioni.

Piuttosto che leggere i contrasti tra le diverse cornici del ricordo in una lettura normativa ho cercato di far emergere le condizioni di possibilità sottolineando lo scarto tra cultura alta e bassa. L'analisi del museo ha ad esempio rivelato un preciso intreccio tra ordine etico e gradimento estetico in cui la distanza di gusto tra chi aderisce e chi rigetta l'intreccio tra esposizione della violenza e costruzione della verità può essere incardinata in una dialettica alto-basso e nella partecipazione a un sistema globale di cultura pubblica e nell'adesione a un idioma strettamente locale. In quest'ottica i nuovi modi di intendere il passato costituiscono anche forme di distanziamento, poetiche corrispondenti a una pratica di distinzione in cui i giudizi estetici articolano il diverso capitale culturale a disposizione rispetto a chi propone codici della memoria meno riflettuti e avvertiti.

In questo senso è opportuno ribadire che il terreno di ricerca si è svolto a Istanbul e che Istanbul non è la Turchia. Gran parte dei giovani protagonisti di quest'etnografia sono infatti parte di una gioventù cosmopolita il cui posizionamento politico è in divenire. Si tratta di giovani *in between* che partecipano a scale di valori globali e locali profondamente differenti e che sono fruitori e produttori di flussi globali di immagini, gusti, interessi e attese e che partecipano a una pluralità di potenzialità immaginative. L'eterogeneo mondo delle ONG, le politiche sotterranee degli ultimi anni e la figura di Dink fanno parte di una cultura d'attivismo globale che cerca di tracciare nuovi spazi morali e si contraddistingue per il rifiuto della violenza come linguaggio d'azione, distanziandosi parzialmente dalle mitologie e dalle martirologie della sinistra rivoluzionaria. Si tratta di una gioventù che, in accordo a un trend globale, è alla ricerca di nuovi modi di implicazione pubblica e inediti spazi di contestazione, alternativi ai linguaggi politici convenzionali espressione di eredità pesanti e posizionamenti già dati e mimetici, spesso reificati al punto da risultare ordini naturali.

Nel corso del lavoro ho cercato di intrecciare la pluralità di logiche, le tensioni tra memorie agonistiche, le fratture generazionali, i confini sociali e simbolici, le relazioni di potere, l'andamento carsico di nuovi movimenti, evitando di circoscrivere l'analisi all'interno di una comunità della memoria già data. Prendendo le distanze dalla tentazione di chiudere il campo in una rassicurante "isola da indagare", secondo un modello modernista, ho posto piuttosto l'accento sui processi di formazione dei gruppi e la loro porosità e sui modi in cui narrative e codici della memoria, emozioni, spazi morali, affetti

e nozioni di tempo sono utilizzati, ostentati, rigettati e risignificati dai soggetti. L'attuale svolta autoritaria lascia aperti numerosi interrogativi sui modi in cui eredità storiche e confini simbolici possano essere riarticolati e risignificati in un contesto in cui gli spazi di azione e di confronto sono assottigliati e in cui il ritorno della violenza politica favorisce le polarizzazioni a scapito di altre trame sociali.

APPENDICE

ORGANIZZAZIONI POLITICHE DEGLI ANNI SESSANTA E SETTANTA:

DEV-GENÇ: Federazione Giovanile della Rivoluzione Turca, di ispirazione marxista-leninista fondata nel 1965 e bandita con il colpo di stato del 1971. Da DEV-GENÇ derivano le organizzazioni rivoluzionarie degli anni settanta.

DEV-SOL: Sinistra rivoluzionaria, è sorta dalla scissione di DEV-YOL per proseguire la lotta armata.

DEV-YOL: Cammino rivoluzionario, una delle maggiori organizzazioni rivoluzionarie, molto diffusa nel sindacato.

THKO: Armata di Liberazione del Popolo Turco, fondata da Deniz Gezmiş.

THKP-C: Fronte di Liberazione del Popolo Turco, fondato da Mahir Çayan. Dopo aver scelto strategie legali si è sciolto nel gruppo di DEV-YOL.

TIKKO: Partito Rivoluzionario Operaio e Contadino Turco, di ispirazione maoista e fondato da Doğu Perinçek e İbrahim Kaypakkaya.

TKP-ML: Partito Comunista Turco Marxista Leninista, noto per aver ricercato la via della legalità.

ORGANIZZAZIONI POLITICHE ATTUALI:

AKP: Partito per la Giustizia e lo Sviluppo, che coniuga conservatorismo filo-islamico e politiche neoliberali, al governo dal 2002.

BDP: Partito della Pace e della Democrazia. Il BDP è il partito curdo che nel 2012 si è sciolto nella nuova piattaforma del HDP.

CHP: Partito Repubblicano del Popolo, vicino all'eredità Mustafa Kemal Atatürk e oggi espressione dei valori della tradizione secolarista.

DHKP/C: Fronte Popolare Rivoluzionario di Liberazione, nato 1994 come erede di DEV-SOL, persegue ancora oggi la lotta armata attraverso rapimenti, attentati e attacchi suicidi. È radicato in alcuni quartieri poveri di Istanbul ed è sospettato di legami con apparati segreti dello Stato.

DSIP: Partito Rivoluzionario Socialista del Lavoro, piccola formazione d'ispirazione troskista che raccoglie il polo della cosiddetta sinistra liberale. Sostiene l'HDP.

EMEP: Partito Laburista, piccola formazione che raccoglie l'eredità del THKO di Deniz Gezmiş. Sostiene l'HDP.

HDP: Partito Democratico del Popolo, recente piattaforma che unisce le forze filo-curde e le frammentate forze della sinistra turca non nazionalista. In parlamento dal 2014.

MHP: Partito del Movimento Nazionalista, erede del movimento dei Lupi grigi legato all'ideologia panturchista.

ÖDP: Partito della Libertà e della Solidarietà, piccola formazione che raccoglie l'eredità politica di DEV-YOL e conserva un certo consenso nei sindacati del pubblico impiego. Non ha rappresentanza parlamentare

PKK: Partito del Lavoro Curdo, organizzazione politica e paramilitare il cui leader è Abdullah Öcalan. Nel 2013 ha abbandonato la lotta armata in favore dei negoziati di pace che tuttavia hanno visto una brusca interruzione nel 2015. Non ha rappresentanza parlamentare.

TAK: Falconi per la Libertà del Kurdistan, gruppo paramilitare di recente formazione.

TIP: Partito Turco del Lavoro, a partire dagli anni sessanta è stato il laboratorio della nascente sinistra turca. Destituito negli anni ottanta è stato rifondato di recente, incarnando tuttavia posizioni nazionaliste che sono disconosciute da molti ex militanti. Non ha rappresentanza parlamentare.

TKP: Partito Comunista Turco, rifondato di recente, si richiama al vecchio partito comunista fondato nel 1920 che, tuttavia, rimase sempre al margine a causa delle epurazioni. Come il rinato TIP molti ex militanti lo hanno disconosciuto per le posizioni nazionaliste. Non ha rappresentanza parlamentare.

APPENDICE FOTOGRAFICA



Locandina dell'esposizione *12 eylül utanç müzesi* in cui è disegnato il corpo di un uomo torturato nella posizione del palestinese e uno scarpone militare che gli schiaccia la testa. La scritta recita: "Museo della vergogna, guardate la storia se volete capire!".



In questa panoramica dell'allestimento di Istanbul nel 2014 si possono vedere il patibolo, simbolo del sacrificio di Deniz Gezmiş, la sagoma di cartone di Erdal Eren, i volti disposti in fila degli scomparsi e quelli dei martiri più noti che pendono dal soffitto come numi tutelari. Fotografia mia.



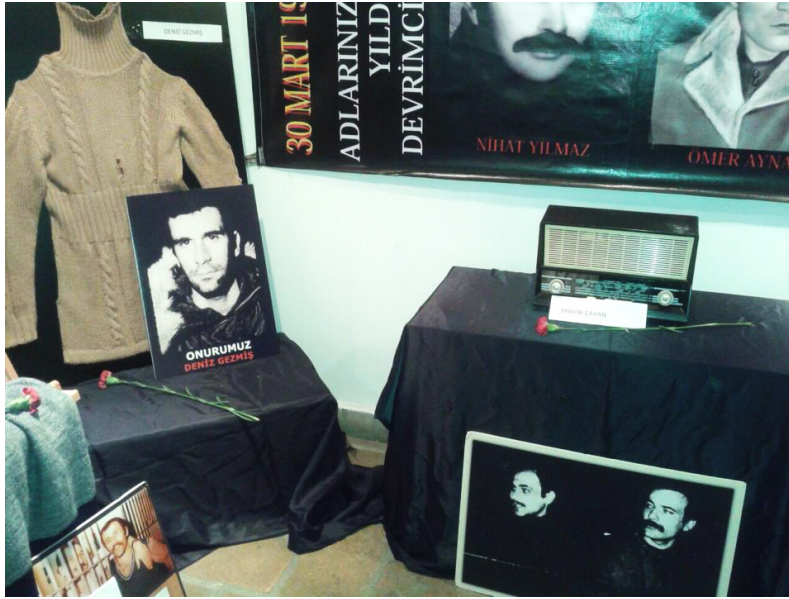
Questo scatto ben simboleggia la comunità ricordante che si stringe attorno al patibolo durante una delle inaugurazione del museo itinerante. Fotografia di Ömür Eğribel.



Distesa di ritratti di combattenti scomparsi (*kayıp*), disposti per file crescenti e volti a dare un effetto di moltitudine senza fine. Fotografia di Ömür Eğribel.



Sezione del museo dedicata ai giornalisti uccisi o scomparsi che consente di cogliere l'estetica dell'esposizione. Sulla destra compare la camicia insanguinata del giornalista Abdi İpekçi e al centro l'elenco dei defunti, decorato con finte macchie di sangue. Fotografia mia.



Sezione dedicata agli oggetti iconici: sulla sinistra il maglione del leader rivoluzionario Deniz Gezmiş e sulla destra la radio utilizzata dal leader Mahir Çayan. Fotografia mia.



L'immagine ritrae un visitatore in posa accanto a rudimentali manichini disposti nelle più note posizioni di tortura e sullo sfondo sbarre di ferro che riproducono le celle di un carcere. Fotografia di uno dei miei interlocutori.



Tavolo su cui sono esposti gli oggetti dei giovani morti nel cosiddetto incidente Roboski del 2011. Lo zaino insanguinato e la scarpa dilaniata dall'esplosione svolgono la funzione di luogo della prova della violenza esercitata dallo Stato. Fotografia mia.



Lettere dei martiri. Fotografia mia.



L'orologio di Emre e della sua fidanzata ritrovati e esposti nel museo dalla nipote Duygu. Fotografia di Ömür Eğribel.



Gli occhiali di Hrant Dink. Fotografia mia.



Alcuni vestiti di militanti uccisi, adagiati su trespoli di legno. Fotografia di Ömür Eğribel.



Vestiti che evocano la memoria di combattenti assassinati durante la repressione degli anni settanta e ottanta. Fotografie di Ömür Eğribel.



Fila di martiri la cui memoria è evocata attraverso vestiti, oggetti e fotografie. Fotografia di Ömür Eğribel.



La marcia per Hrant Dink che ogni 19 gennaio attraversa la città da Piazza Taksim sino al Sebat Saray, sede del settimanale Agos dove Dink fu assassinato.

Fonte: <https://dink.wordpress.com/2007/01/24/hrant-dinkin-cenaze-toreni-turkiyeyi-birlestirdi-onbinler-alanlarla-sigmad/>.



La gente durante la marcia tiene in mano cartelli con su scritto sia in turco sia in armeno “Siamo tutti Hrant Dink” o “Siamo tutti armeni”.

Fonte: <http://gazetepolitik.com/hrant-dink-vurulduyu-yerde-anilacak/>.



Gezi Park. Occupazione del parco.

Fonte: <http://odatv.com/istanbulda-gezi-parki-eylemlerinde-neler-oluyor-0606131200.html>.



Il AKM (Centro culturale Atatürk) che affaccia su Piazza Taksim e che durante la protesta è stato ricoperto dei volti iconici e dei simboli delle organizzazioni della sinistra rivoluzionaria.

Fonte: <http://bianet.org/bianet/siyaset/147318-sosyalist-partiler-gezi-ye-bakiyor-2>.



Gezi Park. Folla avvolta in nube di gas lacrimogeni a Piazza Taksim.

Fonte: <https://andreasmoser.wordpress.com/2013/06/16/gaza-and-gezi/>.



Gezi Park. Un manifestante indossa un vestito da derviscio assieme alla maschera anti-gas, sottolineando la creatività insita nel movimento di protesta.

Fonte: <http://www.vam.ac.uk/b/blog/posters-stories-va-collection/occupygezi-protests-turkey>.



Gezi Park. La fotografia coglie l'attimo in cui un agente di polizia spara da distanza ravvicinata gas lacrimogeno sul viso di una ragazza con un vestito rosso. L'immagine della "donna in rosso" è divenuta una delle icone del movimento in quanto contrappone la brutalità della polizia all'innocenza dei manifestanti.

Fonte: <http://www.fanpage.it/erdogan-il-boomerang-di-gezi-park/>.



Gezi Park. Lo striscione, con su scritto "ricordi della resistenza", presentava un buco attraverso il quale le persone potevano sostituire il proprio volto a quello della donna in rosso e scattare una foto-ricordo. L'immagine ben rappresenta l'ironia dei manifestanti.

Fonte: <http://twicsy.com/i/pn7GLd>.



Fonte: <http://www.aksam.com.tr/guncel/gezi-parkinda-hrant-dink-caddesi/haber-213086>.

Gezi Park. Lo scatto ritrae il momento in cui uno degli angoli del parco è rinominato come Viale Hrant Dink.



Fonte: <http://www.eskimeyenkitaplar.com/doga-kitap-ve-oncu-ruhlar-elele-verdiler-taksim-gezikutuphanesi>.

Gezi Park. Costruzione della biblioteca di Gezi Park sulla scia della *The People's Library* americana e della *Biblioteca Acampada Sol* di Madrid.



Fonte: <http://gazetecilikoldumu.tumblr.com/page/2>.

Gezi Park. L'immagine ritrae un sostenitore del partito curdo del BDP intento a proteggere una giovane con in mano una bandiera di Atatürk. In basso a destra un altro manifestante fa il gesto dei Lupi grigi contro la polizia. L'immagine simboleggia l'inattesa solidarietà tra soggetti abituati a pensarsi come antitetici ed è presto divenuta una delle icone della protesta che più di tutte ha circolato attraverso i social media.



Gezi Park. L'immagine ritrae giovani manifestanti intenti a fare una lezione di yoga durante l'occupazione del parco.

Fonte: <http://showdiscontent.com/archive/gezi-parki/2013-06-05/>.



Gezi Park. I cosiddetti *yeryüzü sofraları*, ossia i tavoli della terra, organizzati dai gruppi dei Musulmani anticapitalisti e dei Musulmani rivoluzionari.

Fonte: <https://www.uludagsozluk.com/k/yery%C3%BCz%C3%BC-sofralar%C4%B1/>.

Oltre al disegno dell'artista Faruk Tarınc posto in copertina, anche queste immagini sono divenute celebri. La prima è accompagnata dallo slogan tradizionale "Martiri di Gezi Park. Non vi dimenticheremo", il secondo dalla scritta "I nostri amici ci guardano!".



Fonte: <http://www.yonhaber.com/guncel/gezi-sehitleri-icin-adalet-ayi-basliyor>.



Fonte: <http://www.haziranfm.com/>.



Tomba di Berkin Elvan. Fonte delle tre fotografie: <http://www.radikal.com.tr/radikalist/elvan-ciftinin-kaleminden-bir-mezar-hikayesi-1308177/>.



Tomba di Berkin Elvan. La trama di ferro rievoca le folte sopracciglia del giovane, componendo otto intervalli che richiamano i morti di Gezi Park. Sullo stipite a cavallo della stele funeraria sono evocati dei versi del poeta rivoluzionario Nazım Hikmet.



Tomba di Berkin Elvan. Sulla lapide di marmo bianco è raffigurato il profilo di Berkin con otto aquiloni a indicare le altre vittime di Gezi Park. Accanto è incisa la scritta “Non sparate sugli aquiloni, non potevamo sapere che stavano per sparare su di te”.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV. "Protest and Politics. Turkey after Gezi Park". *Insight Turkey*. 15 (3): 2013.
- Abrams P. 1988. "Notes on the Difficulty of Studying the State (1977)". *Journal of Historical Sociology*, 1(1): 58-89.
- Abu Lughod L. 1986. *Veiled Sentiments. Honour and Poetry in a Bedouin Society*. University of California Press: Los Angeles, Berkeley.
- Abu Lughod L. 1990. "Writing against Culture". In Fox R. G. (a cura) *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. pp. 137-162. School of American Research Press: Santa Fe.
- Abu Lughod L., Lutz C., (a cura) 1990. *Language and the Politics of Emotions*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Adak H. 2003. "National Myths and Self Narration: Mustafa Kemal's Nutuk and Halide Edip's Memoirs and the Turkish Ordeal". *The South Atlantic Quarterly*. 102/103: 509-528.
- Affergan F. 1997. *La pluralité des mondes*. Albin Michel: Parigi.
- Agamben G. 1998. *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*. Bollati Boringhieri: Torino.
- Agamben G. 2003. *Stato di eccezione*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Ahiska M. 2006. Occidentalism and Registers of Truth: The Politics of Archives in Turkey. *New Perspectives on Turkey*, 34: 9-29.
- Ahiska M. 2007. "A Deep Fissure is Revealed after Hrant Dink's Assassination". *New Perspectives on Turkey*, 36: 155-164.
- Akçam T. 2004. *From Empire to Republic: Turkish Nationalism and the Armenian Genocide*. Zed Books: Londra.
- Alexander J. 2003. *The Meanings of Social Life. A Cultural Sociology*. Oxford University Press: Oxford-New York.
- Alexander J. et al. (a cura). 2004. *Cultural Trauma and Collective Identity*. University of California: Berkeley.
- Alexander J. C. 2006. "Cultural Pragmatics: Social Performance between Ritual and Strategy". In Alexander J. C., Giesen B., Mason J. L. (a cura). *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics and Ritual*. pp. 29-90. Cambridge University Press: Cambridge.

- Altounian J. 2005. *L'intrduisible: deuil, mémoire, transmission*. Psychisme: Parigi.
- Altounian J. 2015. "Tradurre ciò che non ha potuto dirsi". *Pische. Rivista di cultura psicoanalitica*. Vol II. 2: 339-353.
- Antze P., Lambek M. (a cura) 1996. *Tense past. Cultural Essays in Trauma and Memory*. Routledge: Londra.
- Anderson B. 1996 [1991] *Le comunità immaginate*. Manifestolibri: Roma.
- Appadurai A. (a cura) 1986. *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Appadurai A. 2001 [1996]. *Modernità in polvere*. Meltemi: Roma.
- Appadurai A. 2014 [2013]. *Il futuro come fatto culturale. Saggi sulla condizione globale*. Raffaello Cortina Editore: Milano.
- Arat Y. 1997. "The Project of Modernity and Women in Turkey". In Bozdoğan S., Kasaba R. *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*. pp. 95–112. University of Washington Press, Seattle.
- Arat Y. 2013. "Violence, Resistance, and Gezi Park". *Journal of Middle East Studies*. 45: 807-809.
- Arendt H. 1966[1951]. *The Origins of Totalitarianism*. Brace & World: New York.
- Aretxaga B. 2003. "Maddening States". *Annual Review of Anthropology* 32: 393-410.
- Aretxaga B. 2005. *States of Terror: Begoña Aretxaga's Essays*. Center for Basque Studies, University of Nevada: Reno.
- Aries P. 1962. *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life*. Vintage: New York.
- Argenti N. 2007. *The Intestines of the State: Youth, Violence and Belated Histories in the Cameroon Grassfields*. University of Chicago Press: Chicago
- Argenti N., Schramm K. (a cura) 2012. *Remembering violence. Anthropological perspectives on intergenerational transmission*. Berghahn Books: New York, Oxford.
- Argenti-Pillen A. 2003. *Masking Violence: How Women Contain Violence in Southern Sri Lanka*. Pennsylvania University Press: Philadelphia, PA.
- Asad T. 2003. *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford University Press: Stanford.
- Assman J. 1997 [1992]. *La memoria culturale*. Einaudi: Torino.
- Augé M. 2000 [1998] *Le forme dell'oblio*. Il Saggiatore: Milano.
- Bachtin M. M. 1979. *Estetica e romanzo*. Einaudi: Torino.
- Bahl M., Crewe J., Spitzer L. (a cura). 1999. *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present*. University Press of New England: Hanover, NH.
- Bakiner O. 2013. "Is Turkey Coming to Terms with Its Past? Politics of Memory and Majoritarian Conservatism". *Nationalities Papers* 41: 691–708.

Bibliografia

- Barkun M. 2003. *A Culture of Conspiracy: Apocalyptic Visions in Contemporary America*. University of California Press: Berkeley.
- Barth F. 1994 [1969]. "I gruppi etnici e i loro confine". In Maher V. (a cura) *Questioni di etnicità*, pp. 33-71. Rosenberg & Sellier: Torino.
- Bartlett F. C. 1974 [1932]. *La memoria. Studio di psicologia sperimentale e sociale*. Angeli: Milano.
- Battaglia D. 1995. "Problematizing the Self: A Thematic Introduction" in Battaglia D. (a cura). *Rhetorics of Self-Making*. pp. 1-15. University of California Press: Berkeley, Los Angeles, Londra.
- Baumann G. 2003 [1999]. *L'enigma multiculturale. Stati, etnie, religioni*. Il Mulino: Bologna.
- Bayat A., Herrera L. (a cura) 2010. *Being Young and Muslim: New Cultural Politics in the Global South and North*. Oxford University Press: Oxford.
- Baydar O. "Yüzleşmek, Ödeşmek, İyileşmek". *T24*, 27 Dicembre 2011. Accesso 23/02/2014. <http://t24.com.tr/yazarlar/bilinmeyen/yuzlesmek-odesmek-iyilesmek>, 4448.
- Baykam B. 1998. *'68'li Yıllar: Eylemciler* (The '68 Years: The Activists). Imge Yayınları: Ankara.
- Beck U. 1992. *Risk Society: Towards a New Modernity*. Sage Publications: Londra.
- Beck U. 1997. *The Reinvention of Politics: Rethinking Modernity in the Global Social Order*. Polity Press: Cambridge.
- Beck U., Beck E. 2008. *Individualization*. Sage Publications: London.
- Behar E. 1992. *İktidar ve tarih: Türkiye'de "resmi tarih" tezinin oluşumu (1929-1937)*. AFA: Istanbul.
- Behram N. 2016 [1976]. *Darağacınca Üç Fidan*. Everest Yayınları.
- Beneduce R. 1998. *Frontiere dell'identità e della memoria. Etnopsichiatria e migrazioni in un mondo creolo*. Franco Angeli Editore: Milano.
- Beneduce R. 2007. *Etnopsichiatria. Sofferenza mentale e alterità fra Storia, dominio e cultura*, Carocci: Roma.
- Beneduce R. 2010. *Archeologie del trauma: Un'antropologia del sottosuolo*. Laterza: Bari e Roma.
- Benjamin W. 1961 [1921]. *Angelus Novus*. Torino: Einaudi.
- Berkes N. 1964. *The Development of Secularism in Turkey*. McGill University Press: Montreal.
- Berliner D. 2005. "The Abuses of Memory: Reflections on the Memory Boom in Anthropology". *Anthropological Quarterly*, 78(1): 197-211.
- Bernardi S., Dei F., Meloni P. (a cura) 2011. *La materia del quotidiano. Per un'antropologia degli oggetti ordinari*. Pacini: Pisa.
- Bernardi S., Dei F. 2011. "Gruppo di famiglia in un interno: le fotografie nella cultura materiale domestica". *Studi Culturali*, VIII, n.2: 1-20.

- Biagini A. 2002. *Storia della Turchia contemporanea*. Bompiani: Milano.
- Bilici F. 1998. "The function of Alevi-Bektashi theology in Modern Turkey". In Olsson T., Özdalga E., Raudvere C. (a cura). *Alevi identity: Religious, Cultural and Political identities in a Comparative perspective*. pp. 51-62. Swedish Research Institute in Istanbul: Istanbul.
- Bilmez B. 2013. "Memory Politics and Cultures in Turkey". *Balkanistic Forum*. Vol 1/: 133-148.
- Bloch M. 1996. "Internal and External Memory: Different Ways of Being in History". In Antze P. Lambek M. (a cura). *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory*. pp. 215-33. outledge: New York, Londra.
- Boltanski L. 1993. *La souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique: suivi de la présence des absents*. Métailié: Paris.
- Bora A. 2005. *Kadınların Sınıfı: Ücretli Ev Emeli ve Kadın Öznelliğinin İnşası*. İletişim Yayınları: Istanbul.
- Bora T. 1999. "Istanbul of the Conqueror: The 'Alternative Global City' Dreams of Political Islam". In Keyder Ç. (a cura) *Istanbul between the Global and the Local*. pp. 47-58- Rowman and Littlefield: Lanham.
- Bora T. 2009. "Geçmişle Hesaplaşma: Müşküller ve Yordamlar 'Söyledim ve Vicdanımı Kurtardım'dan Ötesi". *Birikim Dergisi*, Birikim Yayınları: Istanbul.
- Bora T. 2015. *Sol, Sinizm, Pragmatizm*. İletişim: Istanbul.
- Bora T., Can K., 1991. *Devlet Ocak Dergah. 12 Eylül'den 1990'lara Ülkücü Hareket*. İletişim Yayınları: Istanbul.
- Bourdieu P. 1986. "L'illusion biographique". *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 62-63: 69-72.
- Bourdieu P. 1993. "Youth is Just a Word". *Sociology in Question*. Sage Publications: Londra, Thousand Oaks, Nuova Deli. 94-101.
- Bourdieu P. 1998 [1997]. *Méditations pascaliennes. Éléments pur une philosophie négative*. Seuil: Paris.
- Bourdieu P. 2001 [1979]. *La distinzione. Critica sociale del gusto*. Il Mulino: Bologna.
- Bourdieu P. 2003 [1972]. *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila*. Raffaello Cortina: Milano.
- Bourdieu P. 2010. *Il concetto di campo in sociologia*. Armando: Roma.
- Bourgois P., Scheper-Hughes N. (a cura) 2003. *Violence in War and Peace: An Anthology*. Blackwell Publishers: Malden, MA.
- Bromberger C. 1993. "L'Ethnologie de la France e le problem de l'identité". *Civilization*, XLII, 2.
- Bozarslan H. 1999. "Le phénomène milicien: une composante de la violence politique en Turquie des années 1970". *TURCICA* (31).
- Bozarslan H. 2001. "La crise comme instrument politique en Turquie". *Esprit* (271), gennaio.

Bibliografia

- Bozarslan H. 2002. "La figure du martyr chez les Kurdes". In Mayeur-Jaouen (a cura). *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*. pp. 335-348. Maisonneuve et Larose : Parigi.
- Bozarslan H. 2004. *From Political Contest to Self-Sacrifice: Violence in the Middle East*. Marcus Wiener: Princeton.
- Bozarslan H. 2006. *La Turchia contemporanea*. Il Mulino: Bologna.
- Bozarslan H. 2008 *Une histoire de la violence au Moyen-Orient. De la fin de l'Empire ottoman à Al-Qaida*. La Découverte: Paris.
- Bozarslan. H. 2013. *Histoire de la Turquie. De l'empire à nos jours*. Ed. Tallandier: Parigi.
- Bozdoğan S. 2001. *Modernism and Nation-Building. Turkish Architectural Culture in the Early Republic*. University of Washington Press: Washington.
- Bozdoğan, Kasaba (a cura) 1997. *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*. University of Washington Press: Seattle, WA, Londra.
- Butler J. 2005 [1997]. *La vita psichica del potere. Teoria della soggettazione e dell'assoggettamento*. Meltemi: Roma.
- Butler J. 2013 [1990]. *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*. Laterza: Bari.
- Butler J. 2014. "Foreword". In Özkırımlı U (a cura) *The Making of a Protest Movement in Turkey: #occupygezi*. pp. vii-xvi. Palgrave Mcmillan. Londra.
- Butler J., Athanasiou A. 2013. *Dispossession: The Performative in the Political*. Polity Press: Cambridge.
- Candau J. 2002 [1999]. *La memoria e l'identità*. Ipermedium libri: Napoli
- Cannell F. 2010. "The Anthropology of Secularism". *Annual Review of Anthropology*, 39: 85-100.
- Cappelletto F. 2010 [2003]. "Memoria a lungo termine di eventi estremi: dall'autobiografia alla storia". In Dei F., Di Pasquale C. (a cura) *Dall'autobiografia alla storia. Le memorie delle atrocità di guerra in Toscana*. Francesca Cappelletto. pp. 27-50. Pacini Editore: Pisa.
- Cappelletto F. 2010 [2005]. "La memoria della seconda guerra mondiale: un approccio Etnografico". In Dei F., Di Pasquale C. (a cura) *Dall'autobiografia alla storia. Le memorie delle atrocità di guerra in Toscana*. Francesca Cappelletto. pp. 129-154. Pacini Editore: Pisa.
- Cappelletto F. (a cura) 2009. *Vivere l'etnografia*. SEID: Firenze
- Cappelletto F., Calamandrei P. 2004, "Coscienza del ricordo e memoria narrativa dell'eccidio: Sant'Anna di Stazzema". *La ricerca folklorica* 49: 127-42.
- Carsten J. (a cura) 2007. *Ghosts of Memory. Essays on Remembrance and Relatedness*. Blackwell Publishing: Malden, MA.
- Caruth C. 1995. *Trauma, Explorations in Memory*. The Johns Hopkins University Press: Baltimora.

- Caruth C. 1996. *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History*. The Johns Hopkins University Press: Baltimora.
- Castells. M. 2012. *Networks of Outrage and Hope: Social Movements in the Internet Age*. Polity Press: Cambridge.
- Castoriadis C. 1995 [1975]. *L'istituzione immaginaria della società*. Feltrinelli: Milano.
- Challand G. 1979. *Mythes révolutionnaires du tiers-monde. Guérillas et socialismes*. Seuil: Paris.
- Cihan Z. T. 2009. *Passive Revolution. Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism*. Stanford University Press: Stanford.
- Clemente P. 1996. *Graffiti di museografia antropologica italiana*. Protagon: Siena.
- Clemente P., Rossi E. (a cura). 1999. *Il terzo principio della museografia. Antropologia, contadini, musei*. Carocci: Roma.
- Clemente P., Dei F. (a cura). 2005. *Poetiche e politiche del ricordo*. Carocci: Regione Toscana.
- Clifford J. 2001 [1997]. *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*. Bollati Boringhieri: Torino.
- Collins. R. 2001. "Social Movements and the Focus of Emotional Attention". In Goodwin J., Jasper J., Polletta F. (a cura). *Passionate Politics: Emotions and Social Movements*. pp. 1-18. University of Chicago Press: Chicago.
- Colvin C. J. 2004. "Ambivalent Narrations: Pursuing the Political through Traumatic Storytelling". *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*, 27: 72–89.
- Connerton P. 1999 [1989]. *Come le società ricordano*. Armando Editore: Roma.
- Connerton P. 2009. *How Modernity Forgets*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Comaroff J., Comaroff, J. L. *Body of Power Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*. University of Chicago Press: Chicago, Londra.
- Comaroff J., Comaroff, J. L. 2001. "Millennial Capitalism. First Thoughts on a Second Coming". In Comaroff J., Comaroff, J. L. (a cura), *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*, pp. 1-56. Duke University Press: Durham,.
- Comaroff J., Comaroff, J. L. 2005. "Reflections on Youth, from the Past to the Postcolony". In Honwana A., De Boeck (a cura), *Makers & Breakers: Children & Youth in Postcolonial Africa*, pp. 19-30. Currey Press: Oxford.
- Contini G. 1997. *La memoria divisa*. Rizzoli: Milano.
- Copeaux É. 1998. *Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine*. Türk Tarih Vakfı: Istanbul.
- Copeaux É. 2002. La transcendance d'Atatürk. In Mayeur-Jaouen (a cura). *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*. pp. 121-135. Maisonneuve et Larose : Parigi.
- Coppo P. 2003. *Tra psiche e culture*. Bollati Boringhieri: Torino.
- Csordas T. J. 1990. "Embodiment as a Paradigm for Anthropology". *Ethos. Journal of the Society for Psychological Anthropology*. 18, I: 5-47.
- Csordas. T. 1997. *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. University of California Press: Berkeley, Los Angeles.

- Csordas. T. 1999, "Embodiment and Cultural Phenomenology". In Weiss G., Haber F. H. (a cura). *Perspectives on embodiment. The intersection of nature and culture*. pp. 143-162. Routledge: Londra.
- Cutolo A. 2007. "Individuo, soggetto e potere: tra Louis Dumont e Michel Foucault". *Quaderni di teoria sociale*, n° 7, 2007: 55-76.
- Çalışlar R. 2002. "Tikilik ve Tiki Karşıtlığı". *Radikal İki*, 23 giugno.
- Çağlayan H. 2007. *Analar, Yoldaşlar, Tanrıçalar: Kürt Hareketinde Kadınlar ve Kadın Kimliğinin Oluşumu*. İletişim Yayınları: İstanbul.
- Çetin F. 2011 [2004]. *Heranush, mia nonna*. Alet Edizioni: Padova.
- Çinar A. 2005. *Modernity, Islam, and Secularism in Turkey. Body, Places and Time*. University of Minnesota Press: Minneapolis-Londra.
- Çolak E. B. 2014. "Gezi Parkı eylemleri Özelinde Toplumsal Muhalefet ve Estetik Politik Eylem". In. Fırat D. (a cura). *Sokağın Belleği. 1 Mayıs 1977'den Gezi Direnişi'ne Toplumsal Hareketler ve kent Mekânı*. pp. 333- 370. Dipnot: İstanbul.
- D'Orsi L. 2013. "'In Uruguay non poteva piovere'. Tempi e racconti della dittatura uruguaiana tra il 1973 e il 1985". In Dei F., Di Pasquale C. (a cura) *Grammatiche della violenza. Esplorazioni etnografiche tra guerra e pace*, pp. 67-92. Pacini Editore: Pisa.
- D'Orsi L. 2013b. "El Recuerdo y la Interpretación. Investigación entre las Memorias de la Dictadura Uruguaya". *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*, Vol. 11:133-142.
http://www.unesco.org.uy/shs/fileadmin/shs/2013/Anuario_Antropologia_2013.pdf
- D'Orsi L. 2015a. "Experiencing Gezi movement between imagined futures and different memories". In Pleyers G., Ionel N. (a cura) *Social Movements in Central and Eastern Europe a Renewal of Protests and Democracy*. pp. 116-121. Editura Universitatji din Bucuresti: Bucarest.
- D'Orsi L. 2015b. "Crossing Boundaries and Reinventing Futures: An Ethnography of Practices of Dissent in Gezi Park". In Koç G., Aksu H. (a cura). *Theoretical Challenges of Gezi Resistance*. Wiener Verlag für Sozialforschung: Vienna.
- D'Orsi L. 2015c. "Gezi Park". *Antropologia Museale* 34/36: 83-85.
- Das V. 2007. "Commentary: Trauma and Testimony: Between Law and Discipline". *Ethos* 35(3):330-335.
- Das V., Kleinman A., Ramphale M., Reynolds P. (a cura di) 2000. *Violence and Subjectivity*. University of California Press: Berkeley.
- Das V., Poole D. 2004. *Anthropology in the Margins of the State*. School of American Research Press: Santa Fe.
- De Certeau M. 2001 [1980]. *L'invenzione del quotidiano*. Edizioni Lavoro: Roma.
- De Certeau M. 2006 [1975]. *La scrittura della storia*. Jaca Book: Milano.

- De Certeau M. 2006 [1987]. *Storia e psicoanalisi. Tra scienza e finzione*. Bollati Boringhieri: Torino.
- De Martino E. 1958. *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Bollati Boringhieri.
- De Martino E. 1962. *Furore Simbolo Valore*. Feltrinelli: Milano.
- De Martino E. 1964. "Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche". *Nuovi Argomenti*, 69-71: 105-141.
- De Sardan O. 2009 [1995]. "La politica del campo. Sulla produzione di dati in antropologia". In Cappelletto F. (a cura) *Vivere l'etnografia*, pp. 27-63. SEID: Firenze.
- Dei F. 2002. *Beethoven e le mondine. Ripensare la cultura popolare*. Meltemi: Roma.
- Dei F. 2002b. "Antropologia critica e politiche del patrimonio". *Antropologia Museale*, n. 2: 34-37.
- Dei F. 2004. "Antropologia e memoria. Prospettive di un nuovo rapporto con la storia". *Novecento* 10, 2004 [2005]: 27-46.
- Dei F. 2005a. "Introduzione. Poetiche e politiche del ricordo". In Clemente P., Dei F. (a cura di) *Poetiche e politiche del ricordo. Memoria pubblica delle stragi nazifasciste in Toscana*, pp. 9-48. Carocci: Urbino.
- Dei F. 2005b. "Introduzione. Descrivere, interpretare, testimoniare la violenza". In Dei F. (a cura), *Antropologia della violenza*, pp. 7-76. Meltemi: Roma.
- Dei F. 2007. "Storia, memoria e ricerca antropologica". In Gallini C., Satta G. (a cura), *Incontri etnografici. Processi cognitivi e relazionali nella ricerca sul campo*. pp. 40-67. Meltemi: Roma.
- Dei F. 2013. "La grana sottile del male. La 'nuda vita' e le etnografie della violenza". In Dei F., Di Pasquale C. (a cura) *Grammatiche della violenza. Esplorazioni etnografiche tra guerra e pace*, pp. 7-37. Pacini Editore: Pisa.
- Dei F. 2015. "La cultura può sciogliersi nel potere? Note sull'attualità politica della disobbedienza". *Psiche*. Vol. II. 1/2015: 15-27.
- Dei F., Di Pasquale C. (a cura). 2010. *Dall'autobiografia alla storia. Le memorie delle atrocità di guerra in Toscana. Francesca Cappelletto*. Pacini Editore: Pisa.
- Dei F., Meloni P. (a cura). 2015. *Antropologia della cultura materiale*. Carocci: Roma.
- Demirhisar D. G. 2014. "Emotions, Memory and New Cultural Movements in Turkey". In Farro A. L., Lustiger-Thaler, H. (a cura) *Reimagining Social Movements: From Collectives to Individuals*. pp. 95-106. Routledge.
- Demirhisar D. G. 2016. "Le Parc Gezi: L'espace d'un mouvement social dans un imaginaire global". In Pleyers G., Capitaine, B. (a cura) *Mouvements sociaux. Quand le sujet devient acteur*. pp. 71-86. Editions de la Maison des Sciences de l'Homme: Parigi.

- Demirhisar D. G., Farro A. L. 2014. "The Gezi Park movement: a Turkish experience of the twenty-first century collective movements". *International Review of Sociology*, vol. 24, 1: 176-189.
- Derrida J. 1976. "Fors: Les Mots Anglés de Nicolas Abraham et Maria Torok". In Abraham N., Torok M. *Cryptonymie: le Verbier de l'Homme aux Loups*. pp. 7-73. Aubier Flammarion: Parigi.
- Destro A. 2012. *I volti della Turchia. Come cambia un paese antico*. Carocci: Roma.
- Dodd H. 1983. *The Crisis of Turkish Democracy*. Eothen: Beverley.
- Dressler M. 2010. "Public-Private Distinctions, the Alevi Question, and the Headscarf: Turkish Secularism Revisited". In Candy L. E., Hurd E.S. *Comparative Secularism in a Global World*. pp. 121-141. Palgrave: Houndmills.
- Duben A. 1985. "Turkish Families and Households in Historical Perspective". *Journal of Family History*. 1985/spring: 75-97.
- Dubet F. 2002. *Le Déclin de l'Institution*. Seuil: Parigi.
- Dumont L. 1985. *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'ideologie moderne*. Seuil: Parigi.
- Dumont P., Georgeon F. (a cura) 1997. *Vivre ensemble dans l'Empire ottoman. Sociabilités et relations intercommunautaires. XVIII^e - XIX^e siècles*. L'Harmattan: Parigi.
- Durkheim E. 2005 [1912]. *Le forme elementari della vita religiosa*. (a cura Rosati M.). Meltemi: Roma.
- Edelman M. 2001. "Social Movement: Changing Paradigms and Form of Politics". *Annual Review of Anthropology*. 30: 285-317.
- Elias N. 1990 [1987]. *La società degli individui*. Il Mulino: Bologna.
- Enders A. 2002. "Le héros national, problème d'histoire contemporaine". In Mayeur-Jaouen (a cura). *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*. pp. 37-46. Maisonneuve et Larose : Parigi.
- Erdem T. 1999. "Alacakaranlık Kuşağı (La génération de Twilight Zone)". *Defter* (37).
- Eriksen T. H. 1993. *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. Pluto Press: Londra.
- Ersan V. 2013. *1970'lerde Türkiye Solu*. İletişim: Istanbul .
- Esayan M. "Geçmişin hayaletleri...". *Taraf*, 26 giugno 2008. Accesso 18/08/2015. <http://arsiv.taraf.com.tr/yazilar/markar-esayan/gecmisin-hayaletleri/1022/>.
- Escobar A. 1992. "Culture, Economics, and Politics in Latin American Social Movement Research". In Escobar A., Alvarez S. E. (a cura). *The Making of Social Movements in Latin America*. pp. 62-88. Westview Boulder: San Francisco.
- Escobar A. 1997. "Cultural Politics and Biological Diversity: State, Capital and Social Movements in the Pacific Coast of Colombia". In Starn O., Fox R. (a cura). *Culture and Social Protest: Between Resistance and Revolution*. pp. 40-64. Rutgers University Press: New Brunswick.

- Eyerman R. 2001. *Cultural Trauma: Slavery and the Formation of African American Identity*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Fabian J. 1999 [1983]. *Il tempo e gli altri. La politica del tempo in antropologia*. L'Ancora del Mediterraneo: Napoli.
- Fabietti U. 1995. *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*. Carocci: Roma.
- Fabietti U. 1999. *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*. Editori Laterza: Bari.
- Fabietti U., Matera V. 1999. *Memorie e identità. Simboli e strategie del ricordo*. Meltemi: Roma.
- Fabre D. 1998. "L'atelier des héros". In Centlivres P., Fabre D., Zonabend F. (a cura). *La fabrique des héros*. Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Farthing R. 2010. "The Politics of Youthful Antipolitics: Representing the 'Issue' of Youth Participation in Politics". *Journal of Youth Studies* 13, 2: 181-195.
- Fassin D. 2005. "Compassion and Repression: the Moral Economy of Immigration Policies in France". *Cultural Anthropologist* 20, 3: 362-387.
- Fassin D., Rechtman R. 2009 [2007]. *The Empire of Trauma*. Princeton University Press: Princeton.
- Fassin D. 2012 [2010]. *Humanitarian Reason. A Moral History of the Present*. University of California Press: Berkley.
- Fassin D. 2014. *Ripolitizzare il mondo. Studi antropologici sulla vita, il corpo e la morale*. Ombrecorte: Verona.
- Fassin D., Rechtman R. 2009. *The Empire of Trauma*. Princeton University Press: Princeton.
- Feldman A. 1991. *Formations of Violence: The Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland*. University of Chicago Press: Chicago.
- Feldman J. 2012. *Nationalising Persona Trauma, Personalising National Redemption: Performing Testimony at Auschwitz-Birkenau*. Argenti N., Schramm K. (a cura). *Remembering violence. Anthropological perspectives on intergenerational transmission*. pp. 103-131. Berghahn Books: New York, Oxford.
- Fenster M. 2008. *Conspiracy Theory: Secrecy and Power in American Culture*. University of Minnesota Press: Minneapolis.
- Feyizoğlu T. 1993. *Türkiye'de Devrimci Gençlik Hareketleri Tarihi*. Belge Yayınları: İstanbul.
- Feyizoğlu F. 1998. *Bizim Deniz (Our Deniz)*. Doruk Yayınları: Ankara.
- Feyizoğlu F. 2000. *Ibo. İbrahim Kaypakkaya*, Ozan yayıncılık: İstanbul.
- Fischer M. M. J. 1999. "Emergent Forms of Life: Anthropologies of Late or Postmodernities". *Annual Review of Anthropology*, vol. 28: 455-478.
- Fırat D. (a cura). 2014. *Sokağın Belleği. 1 Mayıs 1977'den Gezi Direnişi'ne Toplumsal Hareketler ve kent Mekânı*. Dipnot: İstanbul.

- Fırat D., Emiroğlu T. 2014. “Gezi Kuşağı” mı Dendiniz? Tarihsel Olay ve Toplumsal Kuşaklar”. In Fırat D. (a cura). *Sokağın Belleği. 1 Mayıs 1977’den Gezi Direnişi’ne Toplumsal Hareketler ve kent Mekânı*. pp. 371-401. Dipnot: İstanbul.
- Fırat D., Muti D. 2014. “Gezi ve 19 Ocak Kuşağı. Gezi Parkı Direnişi: Ortak Alan Mücadelesinden Yeni Mücadele Alanlarına”. Paper per conferenza alla Mimar Sinan Üniversitesi.
- Foucault M. 1977a. *Language, Counter-Memory, Practice*. Cornell University Press: Ithaca, NY.
- Foucault M. 1989 [1982]. Perché studiare il potere: la questione del soggetto. In Dreyfus H. L., Rabinow P. (a cura) *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, pp. 237-244. Ponte alle Grazie: Firenze.
- Foucault M. 2005 [2004]. *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*. Feltrinelli: Milano.
- François T., Desjeux D. 1999. “L’alchimie de la transmission sociale des objets comment rechauffer, entretenir ou refroidir les objets affectifs en fonction des strategies de transfert entre generations”. In Garabuau-Moussaoui I., Desjeux D. (a cura) 1999. *Objet banal, objet social. Les objets quotidiens comme révélateurs des relations sociales*. pp. 80-116. L’Harmattan: Parigi.
- Fraser N. 1990. “Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy”. *Social Text* 25/26: 56-80.
- Frazier L. J 2007. *Salt in the Sand: Memory, Violence, and the Nation-State in Chile, 1890 to the Present*. Duke University Press: Durham.
- Freud S. 1976 [1917]. *Opere. 1915-1917. Vol VIII*. (a cura) Musatti C. Bollati Boringhieri: Torino.
- Gambetti Z. 2014. “Occupy Gezi as Politics of the Body”. In Özkırımlı U (a cura) *The Making of a Protest Movement in Turkey: #occupygezi*. pp. 89-102. Palgrave Mcmillan. Londra.
- Gampel Y. 2000. “Reflections on the Prevalence of the Uncanny in Social Violence”. In Robben A. C. G. M., Suárez-Orozco M. (a cura). *Cultures under Siege, Collective Violence and Trauma*. pp. 48-69. Cambridge University Press: Cambridge.
- Garabuau-Moussaoui I., Desjeux D. (a cura) 1999. *Objet banal, objet social. Les objets quotidiens comme révélateurs des relations sociales*. L’Harmattan: Parigi.
- Gellner E. 1994. *Encounter with Nationalism*. Blackwell: Oxford, Cambridge.
- Gemalmaz M. S. 1996. “12 Eylül Rejimi”. In *Cumhuriyet Donemi Türkiye Ansiklopedisi*. pp. 974-999. İletişim: İstanbul.
- Georgon F. 2007. “Les Jeunes Turcs étaient-ils jeunes? Sur le phénomène des générations, de l’Empire ottoman à la République turque”. In Georgon F., Kreiser K. (a cura) *Childhood and Youth in the Muslim World*. pp. 146-173. Maisonneuve & Larose: Parigi.

- Gillis J. R. 1994. "Memory and Identity: the History of a Relationship". In Gillis J. R. (a cura). *Commemorations. The politics of national identity*. Princeton University Press: Princeton.
- Geertz C. 1988 [1973]. *Interpretazione di culture*. Bologna: Il Mulino.
- Geertz C. 1988 [1973]. "Ideologia come sistema culturale". In Geertz C. *Interpretazione di culture*. pp. 247-294. Bologna: Il Mulino.
- Geertz C. 1990 [1988]. *Opere e vite. L'antropologo come autore*. Il Mulino: Bologna.
- Gillis J. 1994. "Memory and Identity: The History of a Relationship". In J. R. Gillis (a cura) *Commemorations. The Politics of National Identity*, pp. 3-24. Princeton University Press: Princeton.
- Goffman E. 1969 [1959]. *La vita quotidiana come rappresentazione*. Il Mulino: Bologna.
- Gourarier Z. 1984. "Le musée entre le monde des morts et celui des vivants". *Ethnologie Française*. Vol. 14.
- Göçek F. M. 2006. "Reading Genocide: Turkish Historiography on the Armenian Deportations and Massacres of 1915". In Gershoni I., Singer A., Erdem H. (a cura). *Middle East Historiographies: Narrating the Twentieth Century*. pp. 101–127. University of Washington Press: Seattle.
- Göktürk D., et. al. (a cura) 2010. *Orienting Istanbul*. Routledge: Londra-New York.
- Göle N. 1990. "Ingenieurs islamistes et etudiantes. Voile en Turquie: entre le Totalitarisme et l'Individualisme". In Kepel G. Yann R.(a cura). *Intellectuels et militants de l'islam contemporain*. pp. 167-192. Seuil: Parigi.
- Göle N. 1994. "Towards an Autonomization of Politics and Civil Society in Turkey". In Heper M. (a cura) *Politics in the Third Turkish Republic*. Westview: Boulder.
- Göle N. 1996. *The Forbidden Modern: Civilisation and Veiling*. The University of Michigan Press. Ann Arbor, M.
- Göle N. (a cura). 2000. *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*. Metis Yayınları: Istanbul.
- Göle N. 2002. "Islam in Public: New Visibilities and New Imaginaries". *Public Culture*, 14 (1): 173-190.
- Göle N. 2011. *Islam in Europe: The Lure of Fundamentalism and the Allure of Cosmopolitanism*. Markus Wiener Publishers.
- Göle N. 2013. "Yer sofrası ve sınır ihlalleri (The Street Table and its Transgression)". *T24*. July 21, Available at: <https://t24.com.tr/yazi/yer-sofrasi-ve-sinir-ihlalleri/7056>. Accesso: 12.09.2013.
- Graeber, D. 2009. *Direct Action: An ethnography*. AK Press: Edinburgh.
- Green L. 1995. "Living in a State of Fear". In C. Nordstrom, A. Robben (a cura), *Fieldwork under Fire. Contemporary Studies of Violence and Survival*, pp. 105-127. University of California Press: Berkley and Los Angeles.
- Gurevitch Z. 2001. "Dialectical Dialogue: the Struggle for Speech, Repressive Silence, and the Shift to Multiplicity". *British Journal of Sociology* 52 (1): 87-104.

- Gül Kaya D. 2015. "Coming to Terms with the Past: Rewriting History through a Therapeutic Public Discourse in Turkey". *International Journal of Middle East Studies*. N. 47: 681-700.
- Gürbilek N. 1993. *Vitrinde Yaşamak (Living on Display)*. Metis Yayınları: Istanbul.
- Habermas J. 1986 [1967]. *Teoria dell'agire comunicativo*. Il Mulino: Bologna.
- Habermas J. 1989. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Polity Press: Cambridge.
- Habermas J. 2006. "On the Relation Between the Secular Liberal State and Religion". In de Vries H., Sullivan L. E. (a cura). *Political Theologies: Public Religion in a Post-Secular World*. pp. 251-60. Fordham University Press: New York.
- Hacking I. 1996. "Memory Sciences, Memory Politics", in Antze P. Lambek M. (a cura). *Tense past. Cultural Essays in Trauma and Memory*. pp. 67-88. Routledge: Londra.
- Hacking I. 1996b [1995]. *La riscoperta dell'anima. Personalità multipla e scienze della memoria*. Feltrinelli: Milano.
- Hajek A. 2013. *Negotiating Memories of Protest in Western Europe. The case of Italy*. Palgrave: New York.
- Halbwachs M. 1987 [1950]. *La memoria collettiva*. Unicopli: Milano.
- Hall S., Jefferson T. (a cura) 1975. "Resistance through Rituals. Youth Subcultures in Postwar Britain". *Working Papers in Cultural Studies*, n. 7/8.
- Handler R. 1992. "On the Valuing of Museum Objects". *Museum Anthropology*, n. 16: 21-28.
- Handler R. 1994. "Is 'Identity' a Useful Cross-Cultural Concept?". In Gillis J. (a cura). *Commemorations: The Politics of National Identity*. pp. 27-40. Princeton University Press: Princeton.
- Hamber B., Wilson R. A. 2002. "Symbolic Closure through Memory, Reparation, and Revenge in Post-Conflict Societies". *Journal of Human Rights*, 1: 35-53.
- Hann C. Dunn E. (a cura) 1996. *Civil Society: Challenging Western Models*. Routledge: Londra, New York.
- Hardt M., Negri A. 2004. *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*. Milano Rizzoli.
- Hartog F. 2007 [2003]. *Regimi di storicità*. Sellerio: Palermo.
- Harvey D. 2007 [2005]. *Breve storia del neoliberismo*. Il Saggiatore: Milano.
- Hazama Y. 2014. "The Making of a State-Centered Public Sphere in Turkey: A Discourse Analysis". *Turkish Studies*, Vol. 15, No. 2:163 – 180.
- Heper M. (a cura) 1994. *Politics in the Third Turkish Republic*. Westview Press: Boulder.
- Herzfeld M. 2003 [1997]. *Intimità culturale. Antropologia e nazionalismo*. Ancora del Mediterraneo: Napoli.
- Herzfeld M. 2006 [2001]. *Antropologia. Pratica della teoria nella cultura e nella società*. SEID: Firenze.

- Hirsch M. 1997. *Family Frames: Photography, Narrative and Postmemory*. Harvard University Press: Cambridge, Mass., Londra.
- Hirsch M. 1999. "Projected Memory: Holocaust Photographs in Personal and Public Fantasy". In Bahl M., Crewe J., Spitzer L. (a cura). *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present*. University Press of New England: Hanover, NH.
- Hirsch M. 2008. "The Generation of Postmemory". *Poetics Today*, 29:1.
- Hirsch M., Stewart C. 2005. "Introduction: Ethnographies of historicity". *History and Anthropology* 16 (3): 261-274.
- Hockey J., James A. (a cura) 2003. *Social Identities Across the Life Course*. Palgrave: London.
- Hofstadter R. 1965. *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*. Knopf: New York.
- Huyssen, A. 2003. *Present Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory*. Stanford University Press: Stanford.
- Hür A. 2007. "'Forgetting' as a Constituent Element of Our National Identity". In Ulrike D. (a cura). *From the Burden of the Past to Societal Peace and Democracy: Coming to Terms with the Past: Why? When? How?*. pp. 37-40. Heinrich Böll Stiftung Derneği Türkiye Temsilciliği Yayını: Istanbul.
- Iniesta M. 1994. *Els gabinets del mon. Antropologia, museus i museologies*. Pagès: Lleida.
- Iuso A. 2011. *La face cachée de l'autobiographie*. Garacé Hésiode. Paris.
- İğsız A. 2014. "Brand Turkey and the Gezi Portests: Authoritarianism in Flux, Law and Neoliberalism". In Özkırmı U. (a cura) *The Making of a Protest Movement in Turkey: #occupygezi*. pp. 25-49. Palgrave Macmillan. Londra.
- İnsel A. "Réformes ou révolution ?". *Outre-Terre*, 2005/1, n. 10: 119-124.
- Kadıoğlu A. 2007. "Denationalization of Citizenship? The Turkish Experience". *Citizenship Studies*, n. 11, 3: 283-299.
- Kaës R. (1993). *Trasmission de la vie psychique entre générations*. Dunod: Parigi.
- Kaldor M., Moore H., Selchow S. (a cura). 2012. *Global Civil Society 2012: Ten Years of Critical Reflection*. Palgrave Macmillan: Londra.
- Kaldor M., Selchow S. (a cura). 2013. *Subterranean politics*. Palgrave: Londra.
- Kandiyoti D. (a cura) 1991. *Women, Islam and the State*. Temple University Press: Philadelphia.
- Kandiyoti D. 1993. "Identity and its Discontents: Women and the Nation". In Williams P., Chrisman L. (a cura) *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*. Harvester Wheatsheaf: New York, Londra.
- Kandiyoti D. 1997. "Gendering the Modern: On Missing Dimensions in the Study of Turkish Modernity". In Bozdoğan S., Kasaba R. (a cura) 1997. *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*. pp. 113-132. University of Washington Press: Seattle, WA, Londra.
- Kandiyoti D., Saktanber A. (a cura). 2002. *Fragments of Culture*. I. B. Tauris: Londra.

- Kaptanoğlu C. 2009. "Travma, Toplumsal Yas ve Bağışlama". *Birikim* 248: 32–36.
- Karp I., Kratz C., Szwaza L., Ybarra-Frausto T. (a cura) 2006. *Museum Frictions*. Duke University Press: Durham.
- Kaya S., Copeaux C. 2013. "Les martyrs ne meurent pas". Les obsèques des combattants, images de la Turquie en guerre". In Branche R., Picaudou N., Vermeren P. (a cura). *Autour des morts de guerre*. pp. 71-96. Publications de la Sorbonne: Parigi.
- Kechriotis V. 2011. "From Oblivion to Obsession: The Uses of History in Recent Public Debates in Turkey". *Historein*. 11: 99-124.
- Kentel F. 1998. "Recompositions du religieux en Turquie. Pluralisme et individualisation". *CEMOTI*, 26.
- Keyder G. 2005. "Globalization and Social Exclusion in Istanbul". *International Journal of Urban and Regional Research*, 29 (1): 124-134.
- Kilani M. 2014 [2014]. *Quaderni di una rivoluzione. Il caso tunisino e l'emancipazione nel mondo contemporaneo*. Elèuthera: Milano.
- Kidron C. A., 2012. Silent Legacies of Trauma: A Comparative Study of Cambodian Canadian and Israeli Holocaust Trauma Descendant Memory Work. In Argenti N., Schramm K. (a cura). *Remembering violence. Anthropological perspectives on intergenerational transmission*. pp. 193-228. Berghahn Books: New York, Oxford.
- Kirmayer L. 1996. "Landscapes of Memory: Trauma, Narrative and Dissociation". In Antze P, Lambek M. (a cura) *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory*. pp. 173-198. Routledge: New York, Londra.
- Klein K. 2000. "On the Emergence of Memory in Historical Discourse". *Representations* 69: 127-50.
- Kleinman A., Kleinman J. 1994. "How Bodies Remember: Social Memory and Bodily Experience if Criticism, Resistance, and Delegitimation Following China's Cultural Revolution". *New Literary History*, 25: 708-23.
- Kriegel A. 1978. "Generational Difference: The History of an Idea". *Daedalus*, 107: 23–38.
- Koç G., Aksu H. (a cura) 2015. *Theoretical Challenges of Gezi Resistance*. Wiener Verlag für Sozialforschung: Vienna.
- Koensler A., Rossi A., (a cura) 2012. *Comprendere il dissenso. Etnografia e antropologia dei movimenti sociali*. Morlacchi editore: Perugia.
- KONDA 2013. "Gezi Park Araştırması [Gezi Park Research]", June 6-7, disponibile su: <http://www.slideshare.net/ozanas/konda-gezi-parkenglish>. Accesso: 14.11.2013.
- Kopytoff I. 1986. "The Cultural Biography of Things. Commoditization as Process". In Appadurai A. (a cura). *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*. pp. 64-94. Cambridge University Press: Cambridge.
- Kozanoğlu C. 1992. *Cilalı İmaj Devri (The Age of Polished Images)*. İletişim: İstanbul.

- Kuran T. 1995. *Private Truths, Public Lies: The Social Consequences of Preference Falsification*. Harvard University Press: Cambridge, MA.
- Kurzman C. 2008. "Introduction. Meaning-Making in Social Movements". *Anthropology Quarterly*, vol. 81, n. 1: 95-126.
- Jasper J. 1997. *The Art of Moral Protest*. University of Chicago Press: Chicago.
- Jasper J. 1998. "The Emotions of Protest : Affective and Reactive Emotions in and around Social Movements". *Sociological Forum*. 13 (3): 397-424.
- Jasper J. 2011. "Emotions and Social Movements: Twenty Years of Theory and Research". *Annual Review of Sociology*. 37: 285-303.
- Jasper J., Poulsen J. 1995. "Recruiting Strangers and Friends: Moral Shocks and Social Networks in Animal Rights and Anti-Nuclear Protests". *Social Problems*. Vol. 42, No. 4 (Nov., 1995): 493-512.
- Jelin E. "Public Memorialization in Perspective: Truth, Justice and Memory of Past Repression in the Southern Cone of South America". *International Journal of Transitional Justice* 1: 138-56.
- Jeudy P. H. 1990. *Patrimoines en folies*. Ministère de la Culture/Maison de sciences de l'homme: Parigi.
- Johnson-Hanks J. 2002. "On the limits of the life stages in ethnography: toward a theory of vital conjunctures". *American Anthropologist*. 104: 865-880.
- Jordanova L. 1989. "Object of Knowledge: A Historical Pespective on Museums". In Vergo P. (a cura) *The New Museology*. pp. 22-40. Reaktion Book: Londra.
- Jongerden J. Akkaya A. 2011. "Born from the Left. The making of the PKK". In Casier M. Jongerden J. (a cura). *Nationalisms and Politics in Turkey: Political Islam. Kemalism and the Kurdish issue*. pp.123-142. Routledge: New York.
- Laclau E., Mouffe C. 1985. *Hegemony and Social Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Verso: Londra.
- LaCapra D. 2001. *Writing History, Writing Trauma*. Johns Hopkins University Press: Baltimore.
- Lambek M. J. 2002. *The Weight of the Past. Living with History in Mahajanga, Madagascar*. Palgrave MacMillan: New York.
- Langer L. (1991), *Holocaust testimonies. The ruins of memory*, Yale University Press, New Haven and London.
- Leach E. 1976. *Culture and Communication: The Logic by Which Symbols are Connected*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Lefebvre. H. 2014 [1968]. *Il diritto alla città*. Ombre corte: Verona.
- Leonini L. 2003. "Per un approccio culturale allo studio dei consumi". In Leonini L. (a cura) *Identità e movimenti sociali in una società planetaria*. pp. 257-68. Guerini studio: Milano.
- Leys R. 1996. "Traumatic Cures: Shell shock, Janet, and the Question of Memory". In Antze P., Lambek M. (a cura) *Tense past. Cultural Essays in Trauma and*

Bibliografia

- Memory*. pp. 103-145. Routledge: Londra.
- Lewis B. 1969. *The Emergence of Modern Turkey*. O.U.P: Oxford-New York.
- Lowenthal D. 1985. *The Past is a Foreign Country*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Lutz C. 1986. "Emotion, Thought, and Estrangement: Emotion as a Cultural Category". *Cultural Anthropology* 1-3: 287-309.
- Lutz C. 1988. *Unnatural Emotions; Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory*. University of Chicago Press: Chicago.
- Lüküslü D. 2009. *Türkiye'de "Gençlik Miti": 1980 Sonrası Türkiye Gençliği*. İletişim Yayınları. Istanbul.
- Lüküslü D. 2013. "Necessary Conformism: An Art of Living for Young People in Turkey". *New Perspective on Turkey*, 43: 79-100.
- Lüküslü D., Yücel H. (cura) 2013. *Gençlik Halleri. 2000'li Yıllar Türkiye'sinde Genç Olmak*. Efil Yayınevi: Istanbul.
- Lyotard J. F. 1981 [1979]. *La condizione postmoderna: rapporto sul sapere*. Feltrinelli: Milano.
- Malighetti R. 2004. *Il Quilombo di Freichal. Identità e lavoro sul campo in una comunità brasiliana di discendenti di schiavi*. Raffaello Cortina: Milano.
- Mannheim K. 1952 [1928]. *Sociologia della conoscenza*. Il Mulino: Bologna.
- Mardin Ş. 1962. *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*. Princeton University Press: Princeton.
- Mardin Ş. 1988. "The Mobilization of Youth: Western and Eastern". In Kcuzynski J. et al (a cura) *Perspectives on Contemporary Youth*. pp. 235-248. United Nations University: Tokyo.
- Martin O. 1999. "Le livre, les livres, dans la maison. Pour une sociologie de l'objet livre". In Garabuau-Moussaoui I., Desjeux D. (a cura) 1999. *Objet banal, objet social. Les objets quotidiens comme révélateurs des relations sociales*. pp. 52-70. L'Harmattan: Parigi.
- Mattalucci-Yılmaz, C. 2003, "Introduzione", "Corpi", *Annuario di Antropologia*, 3, pp. 5-17, Roma, Meltemi.
- Mattalucci C. 2012. "Introduzione". In Mattalucci C. (a cura) *Etnografie di genere. Immaginari, relazioni e mutamenti sociali*, pp. 7- 22. Edizioni Altravista: Milano.
- Mayeur-Jaouen C. (a cura) 2002. *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*. Maison-neuve & Larose: Parigi.
- McDonald K. 2002. "From Solidarity to Fluidarity: Social movements beyond 'collective identity'- the case of globalization conflicts". *Social Movement Studies*. 1:2, 109-128.
- McDonald K. 2004. "Oneself as Another: From Social Movement to Experience Movement". *Current Sociology*. 52: 575.
- McDonald K. 2006. *Global Movements: Action and Culture*. Blackwell.

- Melucci A. 1996. *Challenging Codes. Collective Action in the Information Age*. Cambridge University Press: Cambridge, New York.
- Melucci A. 1998. "Moderno troppo moderno: fine della modernità o nascita del sociale?". In Melucci A. (a cura) *Fine della modernità?*, pp. 13-28. Guerini e associati: Milano.
- Middleton D., Edwards D. 1998. "Conversational Remembering and Family Relationships: How Children Learn to Remember". *Journal of Social and Personal Relationships*, 5: 3-25.
- Miller D. 1987. *Material Culture and Mass Consumption*. Blackwell: Oxford.
- Miller D. 2005. "Materiality: An Introduction". In Miller D. (a cura di). *Materiality*. pp. 1- 50. Duke University Press: Durham.
- Miller D. 2008. *The Comfort of Things*. Polity Press: Cambridge.
- Mitchell T. 1990. "Evereday Metaphors of Power". *Theory and Society*, 19 (5): 545-77.
- Mitchell T. 1991. "The limits of the State: Beyond Statist Approaches and Their Critics". *American Political Science Review* 85, I: 77-96.
- Mitterauer M. 1992. *A History of Youth*. Blackwell: Oxford.
- Moore H. 1994. *A Passion for Difference: Essays in Anthropology and Gender*. Indiana University Press: Bloomington.
- Moore H. 2007. *The Subject of Anthropology. Gender, Symbolism and Psychoanalysis*. Cambridge Polity Press: Cambridge.
- Muxel A. 1996. *Individu et mémoire familiale*. Hachette: Paris.
- Muxel A. 1996b. *Les Jeunes et la politique*. Hachette: Paris.
- Natali C. 2005. "Morte e assenza di pianto ritual: il controllo delle emozioni tra I guerriglieri tamil dello Sri Lanka". Pussetti C. (a cura). *Antropologia. Emozioni*. Anno 5, n°6: 93-110.
- Navaro-Yashin Y. 2002. *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*. Princeton University Press: Princeton, N.J.
- Neyzi L. 1999. "Gülümser's Story: Life History Narratives, Memory and Belonging in Turkey". *New Perspectives on Turkey*. Vol.20, Spring, 1-26.
- Neyzi L. 2001. "Object or Subject? The Paradox of 'Youth' in Turkey". *International Journal Middle East Stud.* 33: 411-432.
- Neyzi L. 2002. "Remembering to Forget: Sabbateanism, National Identity, and Subjectivity in Turkey". *Comparative Studies in Society and History* 44: 137-58.
- Neyzi L. 2003. "Trauma, Narrative and Silence: the Military Journal of a Jewish "Soldier" in Turkey during the Greco-Turkish War". *Turcica*. Vol.35, 291-313.
- Neyzi L. 2004. "Exploring Memory through Oral History in Turkey". In Todorova M (a cura) *Balkan Identities: Nation and Memory*. pp. 60-76. Hurst and Co: Londra.
- Neyzi L. 2008. "Remembering Smyrna/Izmir: Shared History, Shared Trauma". *History & Memory*. n° 20 (2):106-127.

- Neyzi L. 2010 "Oral History and Memory Studies in Turkey". In Kerslake C., Öktem K., Robins P. (a cura) *Turkey's Engagement with Modernity: Conflict and Change in the Twentieth Century*. Palgrave Macmillan.
- Nienass B. 2012. "Europe's Postnational Relations to the Past: Provincializing the Ethics of Memory" (PhD diss., The New School for Social Research). In Gül Kaya. 2015. "Coming to Terms with the Past: Rewriting History through a Therapeutic Public Discourse in Turkey". *International Journal of Middle East Studies*. N. 47: 681-700.
- Nora P. (a cura) 1984. *Les lieux de mémoire*. Gallimard: Paris.
- Nora P. 1992. "La generation". In Nora P. (a cura). *Les lieux des mémoires. III. Les france I. Conflicts et partage*. pp. 931-971. Gallimard: Parigi.
- Nordstrom C., Robben A. C. G. M. (a cura), *Fieldwork under Fire. Contemporary Studies of Violence and Survival*. University of California Press: Berkeley, Los Angeles.
- Obeyesekere G. 1990. *The Work of Culture: Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Ochs E., Capps L. 1996. "Narrating the Self". *Annual Review of Anthropology*, 24: 105-140.
- O'Hanlon R. 1988. "Recovering the Subject. Subaltern Studies and Histories of Resistance in Colonial South Asia". *Modern Asian Studies* 22, 1: 189-224.
- Okely J. 1992. "Anthropology and Autobiography. Participatory Experience and Embodied Knowledge". In Okley J., Callaway H. (a cura) *Anthropology and Autobiography*, pp. 1-28. Routledge: Londra.
- Olick J. 2007. *The Politics of Regret: On Collective Memory and Historical Responsibility*. Routledge: Londra.
- Ortaylı İ. 2000. *İmparatorluğun En Ezun Yüzyılı*. Hil: Istanbul.
- Ortner S. B. 2005. "Subjectivity and Cultural Critique". *Anthropological Theory* 5, 1: 31-52.
- Ortner S. B. 2006. *Anthropology and Social Theory. Culture, Power and the Acting Subject*. Duke University Press: Durham, Londra.
- Öncü A. 1995. "Packaging Islam: Cultural Politics on the Landscape of Turkish Commercial Television". *Public Culture* Vol. 8 (1): 51-71.
- Özata T. 2016, *Haunting Pasts, Broken Futures : Youth Subjectivities Under The Conditions Of Violence And Precarity*. Tesi di Laurea Magistrale presso la Sabancı University, Istanbul.
- Özkırmı U. 2014. (a cura) *The Making of a Protest Movement in Turkey: #occupygezi*. Palgrave Mcmillan. Londra.
- Özyürek E. 2006. *Nostalgia for the Modern. State Secularism and Everyday Politics in Turkey*. Duke University Press: Durham, London.
- Özyürek E. 2007. *The Politics of Public Memory in Turkey*. Syracuse University Press: Syracuse.

- Padiglione V. 2008. *Poetiche dal museo etnografico. Spezie morali e kit di sopravvivenza*. Editrice La Mandragora: Imola (Bo).
- Paker M. 2009. "Maskeli Baloyu Bitirmek İçin Karşı-Psikolojik Harekat". *Birikim* 248 (2009): 24-31.
- Palumbo B. 2001. "Campo intellettuale, potere e identità tra contesti locali, 'pensiero meridiano' e 'identità meridionale'. *La Ricerca folklorica*, 43: 117-135.
- Palumbo B. 2002. "Patrimoni-identità: lo sguardo di un etnografo". *AM. Antropologia museale*, 1: 14-19.
- Palumbo B. 2003. *L'UNESCO e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*. Meltemi: Roma.
- Palumbo B. 2009. *Politiche dell'inquietudine. Passione, feste e poteri in Sicilia*. Le Lettere: Firenze.
- Palumbo B. 2011. "La somiglianza è un'istituzione. Clasificare, agire, disciplinare". In Faldini L., Pili E. (a cura), *Saperi antropologici, media e società civile nell'Italia contemporanea. Atti del I convegno Nazionale dell'ANUAC, Matera, 29-31 maggio 2008*. pp. 2-23. CISU, Roma.
- Palumbo B. 2013. "A carte scoperte. Considerazioni a posteriori su un percorso di ricerca a rischio di 'patrimonializzazione'". *Voci. Annuale di scienze umane*, X: 123-152.
- Parla T. 1992. *Kemalist Tek-parti Ideolojisi ve CHP'nin Altı Ok'u*. İletişim Yayınları: Istanbul.
- Pilcher, J. 1994. "Mannheim's Sociology of Generations: An Undervalued Legacy". *British Journal of Sociology* 45.
- Pinelli B. 2011. *Donne come le altre. Soggettività, relazioni e vita quotidiana nelle migrazioni delle donne verso l'Italia*. EditPress: Firenze.
- Pizza G. 2015. *Il tarantismo oggi. Antropologia, politica, cultura*. Carocci: Roma.
- Pleyers G. 2010. *Alter-Globalization. Becoming Actors in the Global Age*. Polity: Cambridge.
- Pleyers G., Glasius M. 2013. "La résonance des mouvements des places: connexions, émotions, valeurs". *Socio* n° 2. Editions FMSH.
- Pool R. 1993. *Dialogue and Interpretation of Illness. Conversations in a Cameroon Village*. Berg Publishers: Providence.
- Portelli A. 2007. *Storie orali. Racconto, immaginazione, dialogo*. Donzelli: Roma.
- Pussetti C. 2005. "Introduzione. Discorsi sulle emozioni". Pussetti C. (a cura). *Annuario. Emozioni*. Meltemi, anno 5, 6: 5-14.
- Rancière J. 1998. *Aux bords du politique*. La Fabrique: Parigi.
- Rassol C. 2006. "Community Museums, Memory Politics, and Social Transformation in South Africa: Histories, Possibilities, and Limits". In Karp I., Kratz C., Szwaza L., Ybarra-Frausto T. (a cura) 2006. *Museum Frictions*. pp. 286-321. Duke University Press: Durham.
- Remotti F. 2010. *L'Ossessione Identitaria*. La Terza: Roma-Bari.

- Renan E. 1993 [1882]. *Che cos'è una nazione?*. Donzelli: Roma.
- Robben, A. C. G. M. 1995. "The Politics of Truth and Emotion among Victims and Perpetrators of Violence". In Nordstrom C., Robben A. C. G. M. (a cura). *Fieldwork under Fire. Contemporary Studies of Violence and Survival*. pp. 81-103. University of California Press: Berkeley, Los Angeles.
- Robben, A. C. G. M. 1996. "Ethnographic Seduction, Transference and Resistance in Dialogue about Terror and Violence in Argentina". *Ethos* (24) 1: 71-106.
- Robben A. C. G. M., Suárez-Orozco, M. M. (a cura) 2000. *Cultures under Siege, Collective Violence and Trauma*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Robben A. C. G. M. (a cura) 2004. *Death, Mourning, and Burial. A Cross-Cultural Reader*. Blackwell Publishing: Oxford.
- Robben A. C. G. M. 2004b. "State Terror in the Netherworld: Disappearance and Reburial in Argentina". In Robben A. C. G. M. (a cura). *Death, Mourning, and Burial. A Cross-Cultural Reader*. pp. 134-148. Blackwell Publishing: Oxford.
- Robins K. 1996. "Interrupting Identities: Turkey/Europe". In *Questions of Cultural identity*. Hall S., du Gay P. (a cura). Sage: Londra
- Rodinson M. 1972. *Marxisme et monde musulman*. Seuil: Paris.
- Rosaldo M. 1984. "Toward an anthropology of self and feeling". In Shweder R., Le Vine L. (a cura) *Culture Theory. Essays on Mind, Self and Emotion*, pp. 136-156. Cambridge University Press: Cambridge.
- Rosati M. 2015. *The Making of a Postsecular Society: A Durkheimian Approach to Memory, Pluralism and Religion in Turkey*. Ashgate Publishing - Routledge.
- Rose G. 2010. *Doing Family Photography: The Domestic, the Public and the Politics of Sentiment*. Ashgate: Aldershot.
- Rose N. 2006. "Governing 'Advanced' Liberal Democracies". In Sharma, Gupta (a cura) *The Anthropology of the State*. pp. 144-162. Blackwell: Oxford.
- Sancar M. 2007. *Geçmişle Hesaplaşma: Unutma Kültüründen Hatırlama Kültürüne*. İletişim Yayınları: İstanbul.
- Saraçgil A. 2001. *Il maschio camaleonte. Strutture patriarcali nell'Impero ottomano e nella Turchia moderna*. Bruno Mondadori: Milano
- Sassen S. 2005. "The Repositioning of Citizenship and Alienage: Emergent Subjects and Spaces for Politics". *Globalizations* 2: 79-94.
- Scarry R. 1985. *The Body in Pain: the Making and Unmaking of the World*. Oxford University Press: Oxford.
- Schacter D. 2001 [1996]. *Alla ricerca della memoria*. Einaudi: Torino.
- Schweitzer M.M. 1991. *Anthropology of Aging*. Cornell University Press: Ithaca, NY,.
- Scott J. 1990. *Domination and the Arts of Resistance*. Yale University Press: New Haven.
- Settersten R.A., Furstenberg F.F., Rumbaut R.G. (a cura) 2005. *On the Frontier of Adulthood. Theory, Research, and Public Policy*. The University of Chicago Press: Chicago & London.

- Sharma A., Gupta A. (a cura) 2006. *The Anthropology of the State*. Blackwell: Oxford.
- Shotter J. 1990. "The social construction of remembering and forgetting". In Middleton D., Edwards D. (a cura). *Collective Remembering*. Sage: Londra.
- Scheper-Hughes N. 2004. "Death Without Weeping". In Robben A. C. G. M. (a cura) *Death, Mourning, and Burial. A Cross-Cultural Reader*. pp. 179-193. Blackwell: Oxford.
- Silverman K. 1996. *The Threshold of the Visible World* Routledge: New York.
- Simonica A. 2009. "Età". *AM. Antropologia Museale* 22: 43- 47.
- Sirman N. 2007. "Constituting the Modern Family as the Social in the Transition from Empire to Nation-state". In Anna F., Keyder Ç. (a cura). *Ways to modernity in Greece and Turkey*. pp. 176-190. I. B. Tauris: Londra.
- Sloterdijk P. 1988. *Critique of Cynical Reason*. Verso: Londra, New York.
- Sobrero A. 1983. "Michail Bachtin, dalla analisi del testo a un'antropologia filosofica generale". In Clemente *et. al.* (a cura). *Il linguaggio, il corpo, la festa. Per un ripensamento della tematica di Michail Bachtin*. pp. 79-103. Franco Angeli: Milano.
- Sobrero A. 2011. "I'll teach you differences. Etnografia dell'abitare". In Scarpelli F., Romano A. (a cura) *Voci della città. L'interpretazione dei territori urbani*, pp. 19-48. Carocci: Roma.
- Sökefeld M. 1999. "Debating Self, Identity, and Culture in Anthropology". *Current Anthropology* 40, 4: 417-448.
- Söyler M. 2010. "Memory, Collective Trauma, and Coming to Terms with the Past: A Post-Kemalist Treatise on Democracy and Social Peace in Turkey". In Spetschinsky S., Gregor K. (a cura). *Concerning Peace*. pp. 167-187. Cambridge Scholars Publishing: Newcastle.
- Somay B. 1999. "Hamlet Kuşağı (La génération de Hamlet)". *Defter* (37).
- Spencer J. 2000. "On Not Becoming a 'Terrorist': Problems of Memory, Agency, and Community in the Sri Lankan Conflict". In Das V., Kleinman A., Ramphele M., *et al.* (a cura). *Violence and Subjectivity*. pp. 120-140. University of California Press.
- Spiro M. 1993. "Is the Western concept of the self 'peculiar' within the context of world cultures?". *Ethos*. 21(2): 107-53.
- Spitzer L. 1998. *Hotel Bolivia: A Culture of Memory in a Refuge from Nazism*. Hill and Wang: New York.
- Spitzer L. 2006 [2003]. "'We Would Not Have Come Without You': Generations of Nostalgia". In Hodgkin K., Radstone S. (a cura). *Memory, History, Nation: Contested Pasts*. pp. 79-95. Transaction: New Brunswick, Londra.
- Starrett G. 2010. "The Varieties of Secular Experience." *Comparative Studies in Society and History*, 52: 626-651.
- Stewart K. 1988. "Nostalgia- A Polemic". *Cultural Anthropology*. 3 (3): 227-41.

- Strathern M. 1988. *The Gender of the Gift. Problem with Women and Problem with Society in Melanesia*. University of California Press: Berkeley, Los Angeles, Londra.
- Strathern M. (a cura) 1995. *Shifting Contexts. Transformations in Anthropological Knowledge*. Routledge: Londra, New York.
- Strathern A. 1996. *Body Thoughts*. The University of Michigan Press: Ann Arbor.
- Stokes M. 1992. *The Arabesk Debate: Music and Musicinas in Modern Turkey*. Clarendon Press: Oxford.
- Suárez-Orozco M. M. 1990. "Speaking of the Unspeakable: Toward a Psychosocial Understanding of Responses to Terror". *Ethos* vol. 18 n. 3: 253-283.
- Summerfield A. 2004. "Cross Cultural Perspectives on the Medicalisation of Human Suffering". In Rosen G. (a cura) *Post Traumatic Stress Disorder. Issues and Controversies*, pp. 233-245. John Wiley: London - San Francisco.
- Tabboni S. "De l'ambivalence sociale à l'ambivalence culturelle". *Cahiers internationaux de sociologie*. 2007/2, No. 123: 269-288.
- Tathcan S. 1995. "1980 Sonrası Öğrenci Dernekleri". *Birikim* (73). Maggio.
- Taussig M. 1992. *The Nervous System*. Routledge: Londra, New York.
- Taylor C. 1993 [1992]. *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*. Feltrinelli: Milano.
- Taylor C. 2002. "Modern Social Imaginaries". *Public Culture* 14 (1): 91-129.
- Taylor C. 2009 [2007]. *L'età secolare*. Feltrinelli: Milano.
- Tedlock B. 1991. "From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography". *Journal of Anthropological Research* 47, 1: 69-94.
- Teitel R. 2000. *Transitional Justice*. Oxford University Press: Oxford.
- Teski M., Climo J. 1995. *The Labyrinth of Memory. Ethnographic Journeys*. Bergin and Garvey: Westport, Londra.
- Thompson E. P. 2009 [1971]. *L'economia morale delle classi popolari inglesi del secolo XVII*. Rizzoli: Milano
- Tilly C., Tarrow S. 2008. *La politica del conflitto*. Bruno Mondadori: Milano.
- Todorov T. 1996 [1995]. *Gli abusi della memoria*. Ipermedium: Napoli.
- Touraine A. 1985. "An Introduction to the Study of Social Movements". *Social Research*, vol. 52, n. 4: 749-788.
- Touraine A. 1988. *Return of the Actor: Social Theory in Postindustrial Society*. University of Minneapolis Press: Minneapolis.
- Touraine A. 2003. "Azione collettiva e soggetto personale nell'opera di Alberto Melucci". In Leonini L. (a cura) *Identità e movimenti sociali in una società planetaria*. pp. 40-57. Guerini studio: Milano.
- Touraine A. 2013. *La fin des sociétés*. Seuil: Parigi.

- Tuğal C. 2009. *Passive Revolution. Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism*. Stanford University Press: Stanford.
- Turner V. 1967. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Cornell University Press: Ithaca, New York.
- Turner V. 1972 [1969]. *Il processo rituale. Struttura e anti-struttura*. Morcelliana.
- Urbano L. 2013. "Il potere nascosto. Introduzione ad un'antropologia del complotto". *Studi Culturali*, IX, n. 3: 451-468.
- Urgan M. 1998. *Bir Dinozorun Anıları (Memoirs of a Dinosaur)*. Yapı Kredi: Istanbul.
- Uysal A., Topak O. 2010. *Particiler: Türkiye'de partiler ve sosyal ağların inşası*. İletişim: Istanbul.
- Vereni P. 2008. *Identità catodiche. Rappresentazioni mediatiche di appartenenze collettive*. Meltemi: Roma.
- Warnier J. P. (a cura di). 1994. *Le paradoxe de la marchandise authentique. Imaginaire et consommation de masse*. L'Harmattan: Parigi.
- Weiner A. B. 2011 [1994]. "La differenza culturale e la densità degli oggetti". In Bernardi S., Dei F., Meloni P. (a cura). *La materia del quotidiano. Per un'antropologia degli oggetti ordinari*. pp. 43-58. Pacini: Pisa.
- Weiss B. 2002. "Thug Realism: Inhabiting Fantasy in Urban Tanzania". *Cultural Anthropology* 17(1): 93-124.
- Wieviorka A. 1999 [1998]. *L'era del testimone*. Cortina: Milano.
- Williams R. 1979 [1977]. *Marxismo e letteratura*. LaTerza: Bari.
- Wilson R. A. 2001. *The Politics of Truth and Reconciliation in South Africa: Legitimizing the Post-apartheid State*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Winter J. 2000. "The Generation of Memory: Reflections on the Memory Boom in Contemporary Historical Studies". *Bulletin of the German Historical Institute*, 27: 69-92.
- Winter J., Sivan E. 2002. "Setting the framework". In J. Winter, E. Sivan (a cura) *War and Remembrance in the Twentieth Century*, pp.6-39. Cambridge University Press: Cambridge.
- White J. B. 2003. "State Feminism, Modernization, and the Turkish Republican Woman". *NWSA Journal: 'Gender and Modernism between the Wars, 1918-1939'* Vol. 15 (3): 145-159.
- Wittgenstein L. 1967 [1953]. *Ricerche filosofiche*. Einaudi: Torino.
- Yavuz M. H. 2003. *Islamic Political Identity in Turkey*. Oxford University Press: Oxford-New York.
- Yavuz M. H. 2009. *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Yavuz M. H., Esposito J. L. (a cura) 2003. *Turkish Islam and the Secular State. The Gülen Movement*. Syracuse University Press: Syracuse-New York.

Bibliografia

- Yıldırım U., Navaro-Yashin Y. 2013. "An Impromptu Uprising: Ethnographic Reflections on the Gezi Park Protests in Turkey". *Cultural Anthropology Online*. Accessibile a: www.culanth.org/fieldsights/391-an-impromptu-uprising-ethnographic-reflections-on-the-gezi-park-protests-in-turkey.
- Yılmaz H. F. 2013. "History of Taksim Artillery Baracks and Gezi Park". In: G. Goncu (a cura) *Written history while living*. Metis Publications: Istanbul.
- Young A. 1995. *The Harmony of Illusions. Inventing Post-Traumatic Stress Disorder*. Princeton University Press: Princeton.
- Young J. 1988. *Writing and re-writing the Holocaust. Narrative and the consequences of interpretation*, Indiana University Press: Bloomington.
- Zarcone T. 2002. "La fabrication des saints sous la République turque". In: Mayeur-Jaouen (a cura). *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*. pp. 211-228. Maisonneuve et Larose : Parigi.
- Žižek S. 1995. *The Sublime Object of Ideology*. Verso: Londra, New York.
- Zonabend F. 1982 [1980]. *La memoria lunga: i giorni della storia*. Armando: Roma.
- Zürcher E. 2007 [2007]. *Storia della Turchia. Dalla fine dell'impero ai giorni nostri*. Donzelli: Roma.

Ringraziamenti

La mia gratitudine maggiore è rivolta a tutti coloro che, nei mesi che ho trascorso a Istanbul ma anche nel periodo successivo, mi hanno generosamente offerto il loro tempo, i loro pensieri e le loro emozioni. Grazie a Birgül, Bülent, Defne, Duygu, Gozde, Murat, Özlem, Şükran, Zeynep e a tutti gli altri che qui non cito per mancanza di spazio, per aver condiviso con me parti spesso difficili delle loro vite.

Per aver reso possibile la realizzazione di questo progetto devo in primo luogo ringraziare la Scuola di Dottorato in Antropologia della Contemporaneità: Etnografia delle Diversità e della Convergenze Culturali dell'Università di Milano Bicocca e il suo presidente, Ugo Fabietti. Esprimo la mia gratitudine al collegio docenti e in particolare a Roberto Malighetti e a Silvia Barberani per gli stimoli che mi hanno offerto e per avermi aiutato a orientarmi nel primo e confuso anno di dottorato. Un ringraziamento particolare va a Claudia Mattalucci, per avermi guidato negli studi sulla Turchia, per avermi appassionato allo studio delle emozioni, per avermi insegnato a prendermi cura dei soggetti nel processo di scrittura e per la pazienza, e a volte anche la durezza, con cui è stata presente e che mi hanno permesso di ritrovare la strada anche quando ero sul punto di perderla.

Un grazie particolare va anche a Alberto Sobrero, per i consigli affettuosi con cui, ormai da anni, arricchisce la mia crescita professionale e personale, a Pietro Clemente per gli scambi continui che hanno disciolto le eccessive pesantezze del campo e ad Anna Iuso per i preziosi suggerimenti. Grazie a tutto il gruppo di addottorati e dottorandi di Milano e, in particolare, a Laura Petracchi e a Giacomo Tabacco per aver reso meno solitarie tutte le fasi del dottorato.

Grazie a Deniz Günce per l'amicizia che si è consolidata nel tempo e per lo scambio sempre fertile di idee e a Selen per l'intelligenza e la sensibilità.

Grazie ai miei colleghi Lidia Donat, Giulio Rizzoni, Federisco Scarpelli e Caterina di Pasquale per aver rischiarato la cupezza di alcuni momenti della fase di scrittura e a Luigigiovanni Quarta per le attente letture e gli scherzi sopportati pazientemente.

Grazie a Aurora Massa di essere in ogni parola e in ogni pensiero di questo testo.

Ringrazio infine quell'insieme eterogeneo che considero famiglia, mio padre, mia zia, Alfredo, mio fratello, Laura e Gianna.