

Riflessi e ombre nel Mar Bianco

Scambi e interazioni
tra Europa,
Impero ottomano
e Turchia

Scritti in onore di Giampiero Bellingeri

a cura di Matthias Kappler



Edizioni
Ca' Foscari

Riflessi e ombre nel Mar Bianco

Eurasiatica

Serie diretta da
Aldo Ferrari
Stefano Riccioni

21



Edizioni
Ca' Foscari

Eurasiatica

Quaderni di studi su Balcani, Anatolia, Iran, Caucaso e Asia Centrale

Direzione scientifica

Aldo Ferrari (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Stefano Riccioni (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Comitato scientifico

Michele Bacci (Universität Freiburg, Schweiz) Giampiero Bellingeri (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Levon Chookaszian (Yerevan State University, Armenia) Patrick Donabédian (Université d'Aix-Marseille, CNRS UMR 7298, France) Valeria Fiorani Piacentini (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, Italia) Ivan Foletti (Masarikova Univerzita, Brno, Česká republika) Gianfranco Giraudò (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Annette Hoffmann (Kunsthistorisches Institut in Florenz, Deutschland) Christina Maranci (Harvard University, USA) Aleksander Naumow (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Antonio Panaino (Alma Mater Studiorum, Università di Bologna, Italia) Antonio Rigo (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Adriano Rossi (Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», Italia) Federica Rossi (Università Luav di Venezia, Italia) Erick Thunø (Rutgers University, New Brunswick, NJ, USA) Cristina Tonghini (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Gerhard Wolf (Kunsthistorisches Institut in Florenz, Deutschland) Boghos Levon Zekiyan (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Comitato di redazione

Giorgio Comai (Osservatorio Balcani e Caucaso Transeuropa/Centro per la Cooperazione Internazionale, Italia) Simone Cristoforetti (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Carlo Frappi (Università Ca' Foscari Venezia) Matthias Kappler (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Paolo Lucca (Università Ca' Foscari Venezia) Gianclaudio Macchiarella † (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Stefano Pellò (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Marco Ruffilli (Università de Gênevè, Suisse) Beatrice Spampinato (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Vittorio Tomelleri (Università degli Studi di Macerata, Italia) Maria Aimé Villano (Università di Verona, Italia)

Direzione e redazione

Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea

Università Ca' Foscari Venezia

Ca' Cappello, San Polo 2035

30125 Venezia

eurasiatica@unive.it

e-ISSN 2610-9433

ISSN 2610-8879

URL <http://edizionicafoscari.unive.it/it/edizioni/collane/eurasiatica/>



Riflessi e ombre nel Mar Bianco

Scambi e interazioni tra Europa,
Impero ottomano e Turchia

Scritti in onore di Giampiero Bellingeri

a cura di
Matthias Kappler

Venezia

Edizioni Ca' Foscari - Venice University Press

2024

Riflessi e ombre nel Mar Bianco.
Scambi e interazioni tra Europa, Impero ottomano e Turchia
a cura di Matthias Kappler

© 2024 Matthias Kappler per il testo
© 2024 Edizioni Ca' Foscari per la presente edizione



Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License



Qualunque parte di questa pubblicazione può essere riprodotta, memorizzata in un sistema di recupero dati o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo, elettronico o meccanico, senza autorizzazione, a condizione che se ne citi la fonte.

Any part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means without permission provided that the source is fully credited.



Certificazione scientifica delle Opere pubblicate da Edizioni Ca' Foscari: tutti i saggi qui raccolti hanno preliminarmente ottenuto il parere favorevole da parte di valutatori esperti della materia, attraverso un processo di revisione doppia anonima, sotto la responsabilità del Comitato scientifico della collana. La valutazione è stata condotta in aderenza ai criteri scientifici ed editoriali di Edizioni Ca' Foscari, ricorrendo all'utilizzo di apposita piattaforma. Scientific certification of the works published by Edizioni Ca' Foscari: all essays published in this volume have received a favourable evaluation by subject-matter experts, through a double-blind peer review process under the responsibility of the Advisory board of the series. The evaluations were conducted in adherence to the scientific and editorial criteria established by Edizioni Ca' Foscari, using a dedicated platform.

Edizioni Ca' Foscari
Fondazione Università Ca' Foscari | Dorsoduro 3246 | 30123 Venezia
<https://edizionicafoscari.unive.it> | ecf@unive.it

1a edizione febbraio 2024
ISBN 978-88-6969-794-4 [ebook]

Progetto grafico di copertina: Lorenzo Toso

Riflessi e ombre nel Mar Bianco. Scambi e interazioni tra Europa, Impero ottomano e Turchia / a cura di Matthias Kappler — 1. ed. — Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 2024. — viii + 226 p.; 23 cm. — (Eurasistica; 21).

URL <http://edizionicafoscari.unive.it/it/edizioni/libri/978-88-6969-794-4/>
DOI <http://doi.org/10.14277/978-88-6969-794-4>

Riflessi e ombre nel Mar Bianco

Scambi e interazioni tra Europa, Impero ottomano e Turchia

a cura di Matthias Kappler

Abstract

The present volume is based on the *Third Meeting of Italian Turcologists* held in Venice in 2022, and is dedicated to the Turcologist Giampiero Bellingeri. The topics revolve around Bellingeri's research interests, in particular the contact between the Ottoman-Turkish world and Europe, involving various disciplines, such as literary studies, history, linguistics, sociology, and art history. In addition to a contribution by professor Bellingeri himself, the volume contains thirteen chapters written by friends, colleagues and pupils, which explore various historical periods, from the fifteenth century to the present day, in which the multiple intercultural exchanges that characterise the rich relationship between Europe and the 'Orient' took place.

Keywords History. Turcology. Turkish literature. Ottoman Empire. Turkey. Italian-Ottoman relations.

Riflessi e ombre nel Mar Bianco

Scambi e interazioni tra Europa, Impero ottomano e Turchia

a cura di Matthias Kappler

Sommario

Prefazione

Matthias Kappler

3

Teatralità e cangianze turchesche

Giampiero Bellingeri

5

Cadde-i şulh

Il firmano di Osman II al doge di Venezia

Vera Costantini

19

Leggere Ruscelli a Istanbul

L'incontro di un *müderris* ottomano con un'opera di cartografia rinascimentale

Giancarlo Casale

35

Una cronaca ottomana cinquecentesca della scoperta dell'America conservata nella Biblioteca Nazionale di Napoli

Luca Berardi

53

La letteratura turca moderna e la scoperta del materno (1860-1930)

Ayşe Saraçgil

69

Uno straniero in Terra matrigna

La traduzione italiana del romanzo *Yaban*

di Yakup Kadri Karaosmanoğlu

Lea Nocera

85

Riflessi e ombre del sé in *Beyaz Kale* di Orhan Pamuk Venezia, l'impero e la nazione tra narcisismo e vergogna

Tina Maraucci

105

Venezia e i turchi dopo la caduta Motivi ottomani nella storiografia locale ottocentesca (1840-1913) Marie Bossaert	117
Lo sguardo turco sull'Italia fascista dalla penna di un editorialista di Stato: Falih Rifki Atay Fulvio Bertuccelli	131
Regali scandalosi tra Venezia, Costantinopoli e Isfahan Sinem Arcak Casale	145
Identità e alterità sulle sponde del Bosforo alla scoperta de 'la Monna Lisa dell'arte turca' Valentina Marcella	161
Tra <i>hayrat</i> e Art Nouveau Su alcuni progetti di fontane hamidiane di Raimondo D'Aronco Nicola Verderame	175
Scambi, ephemeræ underground La circolazione transnazionale del punk attraverso le fanzine negli anni Novanta Carlotta De Sanctis	191
I mediatori dei 'testi in trascrizione' (<i>Transkriptionstexte</i>) turchi fra Levante ed Europa Matthias Kappler	209

Riflessi e ombre nel Mar Bianco

Scambi e interazioni tra Europa,
Impero ottomano e Turchia

Scritti in onore di Giampiero Bellingeri

Riflessi e ombre nel Mar Bianco

Scambi e interazioni tra Europa, Impero ottomano e Turchia

a cura di Matthias Kappler

Prefazione

Matthias Kappler

Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Il lungo viaggio di questo volume inizia nella primavera del 2020, quando doveva tenersi a Venezia l'Incontro della Turcologia Italiana, il terzo dopo quello di Napoli del 2013 (*La turcologia italiana - Continuità e nuove prospettive di ricerca*) e quello di Firenze del 2016 (*Soggettività, identità nazionale, memorie: biografie e autobiografie nella Turchia contemporanea*). L'incontro doveva essere dedicato al nostro Maestro, Collega e Amico Giampiero Bellingeri. Il 2020 era l'anno del suo settantesimo compleanno, nonché del suo pensionamento, due occasioni per festeggiare con una specie di 'Festschrift dal vivo'. Per i noti motivi pandemici l'incontro è stato rinviato più volte per svolgersi finalmente nel mese di luglio del 2022, a ridosso del 73esimo compleanno del festeggiato.

Il presente volume è, con alcune modifiche e cambiamenti, il frutto dell'incontro. Si tratta anche di un omaggio a Giampiero Bellingeri perché gli argomenti trattati sono, per la maggior parte, quelli cari al nostro *Hoca*. Non era facile scegliere un tema tra la varietà di materie di cui Giampiero si è occupato e si sta occupando: dalla storia e poesia ottomana alla letteratura turca contemporanea, dalla traduzione all'analisi filologica, dall'Anatolia al Caucaso e all'Asia centrale, dai rapporti degli Ottomani con Venezia a quelli con la Persia. Alla fine abbiamo scelto un titolo che copre buona parte di questi interessi, ovvero *Riflessi e ombre nel Mar Bianco: Scambi e interazioni tra Europa, Impero ottomano e Turchia*, prendendo spunto dal titolo di un saggio introduttivo scritto da G. Bellingeri per la mostra

Venezia e Istanbul in epoca ottomana, esposta al Museo Sakip Sabancı di Istanbul nel 2009.¹

Il presente volume si apre, forse in maniera non usuale, con un contributo del festeggiato, non per festeggiare se stesso, s'intende, ma affinché la danza dei testi che seguono, colorato girotondo, si apra sotto la guida del Maestro di ballo, dato che tutti i contributi devono in qualche modo qualcosa a lui. La metafora della 'danza' ci sia concessa anche perché le fonti che Giampiero Bellingeri analizza e condivide con noi nel suo articolo vengono offerte come una serie di rappresentazioni teatrali che, per così dire, aprono il sipario ai contributi che seguono. Questi ultimi riguardano interazioni e incontri ottomano-europei (soprattutto italiani), sia storico-politici che filologici, artistici e linguistici (testi di Sinem Arcak Casale, Luca Bernardi, Marie Bossaert, Giancarlo Casale, Vera Costantini, Matthias Kappler, Nicola Verderame), contatti e traduzioni letterari ed editoriali delle diverse modernità (Fulvio Bertucelli, Tina Maraucci, Lea Nocera, Ayşe Saraçgil), fino a espressioni di mutuo riflesso nelle realtà contemporanee delle culture coinvolte (Carlotta De Sanctis, Valentina Marcella).

Terminare questo lavoro non sarebbe stato possibile senza l'appoggio e la collaborazione di molte persone, in primis dei contributori stessi, poi della redazione della collana «Eurasistica» e dello staff di Edizioni Ca' Foscari, infine del personale amministrativo del Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa mediterranea. A tutte e tutti va un sentito ringraziamento.

Concludiamo con un «Bin Yaşa Hocamız!» assieme all'augurio di numerosi futuri incontri e amorosi scambi in buona salute e col morale alto.

1 Bellingeri, G. (2009). «I riflessi, i ritorni, le ombre / Yansımalar, Geri Dönüşler, Gölge-ler». Bellingeri, G.; Ölçer, N. (a cura di), *Venezia e Istanbul in epoca ottomana / Osmanlı Döneminde Venedik ve İstanbul*. Milano: Electa, 20-4; 25-9.

Teatralità e cangianze turchesche

Giampiero Bellingeri

Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract This essay collects a sort of concise anthology of excerpts concerning aspects of Ottoman culture frequently compared, or contrasted, with Persian culture, considered on the one hand 'noble' – when compared to the closer and more threatening, and therefore 'ignoble', 'Turks' –, on the other hand considered as potential ally of the Serenissima, capable of attacking the menacing Ottomans from the East. These human landscapes are brought to life by the theatricality and rhetoric of artistic representations emerging from the changing cultural scope of those 'ferocious infidels', enemies of Christianity, gradually becoming generous and noble bearers of the 'Turchesca' (or 'Turkish') culture.

Keywords Ottoman culture. Venetian diplomacy. Mehmed II. European travellers. Venetian sources.

Uno dei luoghi comuni, centrali e secolari, della poesia ottomana e turca, mistica e ortodossa, popolare o colta, potrebbe suonare, a memoria, e, inevitabilmente, senza necessità di attribuzioni precise, come segue: «Ti prego: scagliami in petto il dardo del tuo sguardo, / Abbia almeno quel velo a scivolarti giù dal volto, / Ma tu, chi sarai mai: la Mezzaluna? / La tua fronte riluce sulla guancia».¹

1 Rivolgo un grato, commosso saluto a tutti Voi, Amici, Colleghi cari, organizzatori, con il Prof. Matthias Kappler, del presente omaggio, festoso, e immeritato. Tenterei di parlarvi di potenziali aspetti drammatici, non necessariamente sempre comici, reperibili in carte e documenti raccolti in Archivi e Biblioteche di Venezia, in cui si registrano aspetti, 'scenette', aneddoti, tragicomici, che comportano uno scarto rispetto al racconto quotidiano, comune, che a Occidente circola nei secoli sulla asperità delle

Luogo comune e, insieme, eletto, diffuso, cantato a effondere l'idea, la concezione di un velo, di un 'sipario' frapposto a impedire di cogliere la visione beata del volto di luna amato (o, in origine, il volto di Dio). E con quel 'sipario' si insinuerebbe nel pur breve contesto l'idea di una teatralità chiamata a esprimere il desiderio ardente di una visione non concessa ai mortali: il volto amato, sublime, idealizzato, resta avvolto, in questo nostro mondo, da un velo impenetrabile agli occhi dell'amante terreno.

Le forme e le cangianze delle possibili 'teatralità' ottomane (non solo etnicamente turche, cioè, bensì imperiali, metropolitane, o periferiche, provinciali, rustiche, attribuite ai turchi) sembrano offrirsi numerose agli osservatori (qui, in particolare, veneti) delle realtà, o delle loro manifestazioni in 'Turchia'. Teniamo conto, tuttavia - oltre a censure e prevenzioni, degli atteggiamenti non sempre amichevoli nutriti a Venezia verso l'impero confinante e i suoi abitanti/governanti -, anche delle sovrapposizioni (e delle cancellazioni, degli oblii?) di narrazioni, finzioni espositive, dei generi delle scritture (soprattutto dei tratti, dei tempi, delle occasioni di operazioni diplomatiche, o racconti di viaggio, o relazioni di ambasciate, dispacci, note informative, nei loro linguaggi codificati), nella reciprocità. Tra questi fattori, le mie personali, attuali opzioni non mancheranno di aggiungersi a quelle dei vari osservatori, non sempre da considerarsi i primi fruitori di dati scenari (giacché esiste una lunga tradizione che guida e incanala le percezioni, e le plasma, le detta a chi viene dopo; ammesso poi di essere muniti di una coscienza in grado di accogliere immagini e loro rifrazioni 'più antiche').

Chiaramente, alla pluralità, alla varietà delle visioni restano sottese le valutazioni e le scelte di chi vi sta parlando, compiute in un dato momento della storia, successive ai tempi in cui sono state stese le scritture consultate. I punti di vista non sarebbero più quelli, individuali, più o meno nitidi, originali, dei diversi testimoni, ma si fonderebbero, si incrocerebbero alle visuali ulteriori, nelle riflessioni nostre, rivolte soprattutto ai secoli precedenti il *long eighteenth century* e *The Singing Turk* di Wolff (2016).

Cercherei dunque di sfogliare le raccolte di carte, di carpire i segni sottili di uno svolgersi di azioni nelle secolari confusioni di scorci e di apporti, nonché di 'riduzioni', elusioni di contesti, con le loro metamorfosi, i dibattiti espliciti o impliciti o esaltati fra la verosimiglianza drammatica e l'inverosimile comico, capace anche di capovolgersi, versatile, in una maniera di trasmettere qualche indice di credibilità. Sembra che, nel fitto stratificarsi delle immagini registrate e

indoli e maniere 'turchesche', o, diciamo, impropriamente, 'orientali'. Ci spostiamo in epoche più o meno distanti dall'emergere del carattere del "Turco dal cuore elevato, generoso", in lenta maturazione a Occidente (*infra*).

poi lette nelle carte venete - pagine eterogenee sostenute da una potente editoria -, resti piuttosto netta l'impressione di stare recependo indicazioni, tratteggi di scene e scenari: forse in ossequio alle intenzioni autoriali dell'osservatore/autore/narratore di presentarsi nelle vesti di interprete di recite e drammi e balletti, nel senso politico, estetico, cioè etico, e psicologico. Interpreti, co-protagonisti anche di azioni diplomatiche. Senza per questo coltivare l'illusione di imbat-termini fortunatamente in esiti positivi, applicazioni e utilizzi in direzione di un riecheggiare cantato, recitato, danzato, degli echi emanati da registrazioni/notizie che ricadrebbero nella bisaccia di una pretesa coscienza storica, comunque fruibile come documentazione.

Si tratterebbe di cogliere le eventuali 'potenzialità teatrali', ufficiali o più quotidiane, più dimesse, umili, dei paesaggi umani ottomani in cui viene a trovarsi l'osservatore, o chi sta vivendo, o rivedendo, quei gesti, quelle movenze di voci e suoni, anche sul filo della memoria di relazioni scritte da chi lo ha preceduto (documentazione che non è detto sia sempre dichiarata o attestabile).

I brani qui presentati potrebbero volgersi in una specie di antologia di sequenze di scene teatrali, operistiche, certo astratte, o sospese nell'astrazione, e veicolate dalle correnti di pensiero in un processo storico complesso, soggetto a divaricazioni, contraddittorio. Scene comunque utilizzabili, si spera, in un'ottica di potenziali contributi veneti ed europei alla preparazione di un terreno, o di un palco, per le proposte di visioni, rappresentazioni culturali, 'orientalistiche'. Sappiamo che un 'Catalogo' assegna in 'Turchia' ben novantuno signore, devolute, o dissolute, in pasto a un insaziabile Don Giovanni: stiamo attenti alla fame, cioè alla morte, vere e immaginarie, riflesses d'altra parte negli enigmi di Turandot; spettri, favole, leggende che si aggirano ancora tra turchi e 'super-turchi' del Turan, come Tamerlano.

Ripartiamo dalla seconda metà del XV secolo, con l'uscita in pubblico di Nergis-zâde, figlia di Mustafa, secondogenito del sultano Mehmed II, il *Fâtiḥ*, Conquistatore della *Polis/Istanbul*. A riferire gli eventi è Giovanni Maria Angiolello (Vicenza, 1452-1525), valoroso soldato catturato da Mehmed II, vincitore a Negroponte nel 1470, in quello scontro con i veneziani in cui il fratello di Angiolello cade in battaglia. Il Conquistatore nota le ottime, vigorose azioni e qualità del giovane e decide di assegnarlo come schiavo al servizio di Mustafa, 'governatore' in Caramania (Konya), molto amato dal padre e da tutti coloro che lo frequentano. I due giovani, lo schiavo e il padrone, diventano amici, frequentano le vigne, le selve e le ragazze dei villaggi greci e armeni, giocano a battaglia navale (barche di probabile suggestione veneta!) con una flottiglia armata sul lago di 'Begser' (Beyşehir), si lanciano in battute di caccia sfiancanti, fino a che Mustafa non muore («per gli strapazzi», precisa Angiolello, il famiglio, confidente, sodale, e non a causa di una 'pera avvelenata', come vuole il volgo). Il corpo di Mustafa - mosso, reso gesticolante da un na-

no nascosto dietro di lui su una carrozza, e fatto parlare da un imitatore della sua voce, per farlo credere ancora vivo e detentore del potere - viene trasportato, per ragioni di sicurezza (in un'Anatolia inquieta e incline alla 'Persia'), in tappe notturne, a Bursa, la prima capitale ottomana, dove sono sepolti gli avi del Conquistatore. A Bursa, Nergis(-zâde), fanciulla di quindici anni circa, educata e raffinata, allevata nella conoscenza di arabo e persiano, sale con la madre sul palco e pronuncia una dolente orazione di commiato in onore del padre; tra i singhiozzi, Nergis compie gesti che, secondo il nostro testimone, per una fanciulla, sarebbero da ritenersi di 'grande audacia', e motivo della commozione-eccitazione del pubblico e dei signori.²

Ora, passando dalla Bitinia alla Padania, per restare in quel torno di anni, andiamo al maggio dell'anno 1459, quando papa Pio II, al secolo Enea Silvio Piccolomini, si reca a Mantova (terra di cui è originario Virgilio) in vista di lanciare una crociata contro Mehmed II, e di riorganizzare una romanità imperiale perduta. Alle finestre dei palazzi di Mantova sono appesi tappeti (turchi?), e Ippolita Sforza, ragazza intorno ai quindici anni, figlia di Bianca Maria, recita davanti al pontefice un'orazione elegante, in latino, suscitando l'ammirazione del pubblico, e del papa stesso, illustre latinista:

*Ingressus est Mantuam Pius vi^o Kls. Iunii [= 27 maggio 1459] quinque diebus ante praestitutum terminum. Civitas plena hospitem fuit. Vicinarum urbium populi frequentes aderant. Et Blanca Mediolanensium princeps affuit, Philippi Mariae quondam ducis filia, tunc Francisci Sforciae coniunx, magni animi et singularis prudentiae mulier, et cum ea nobilissima proles utriusque sexus: mares quatuor, non alio aspectu quam missi e coelo angeli, et desponsata filio Siciliae regis puella, Ippolita nomine, vultu moribusque praestans [...]. Postridie [...] Ippolita, Blancae filia, latine coram Pontifice oravit adeo eleganter, ut omnes qui aderant in admirationem adduxerit.*³

² Cf. la *Breve narrazione della vita e fatti del signor Ussuncassano, fatta per Giovan Maria Angiolello*, in Ramusio 1980, 369-420. Ribadisco che il titolo scelto da Ramusio, a mio avviso, andrebbe interpretato nel senso di narrazione 'abbreviata' rispetto alla più estesa *Historia* in oggetto qui. Cf., presso la Biblioteca del Museo Correr, Venezia, il Cod. Correr 1328, cc. 26r-29r; nella stessa biblioteca, cf. il Cod. Cicogna 2761, cc. 63-70. Si veda anche l'*Historia turchesca* di Donado da Lezze (1909 [ma, su altro frontespizio '1910']), *passim*. Per maggiore completezza, e per favorire i controlli, rinvio anche alle altre copie dell'*Historia* di cui è da tempo segnalata l'esistenza: a Parigi, presso la Bibliothèque nationale, si veda il ms it. 1238; sempre a Parigi, in Archives du Ministère de l'Europe et des Affaires étrangères, cf. il cod. misc. *Turquie* nr. 2, cc. 410-517; a Milano, nella Biblioteca Ambrosiana, R. 113 sup., ff. 181 ss. Sulle problematiche sollevate da queste copie del manoscritto, scoperte piuttosto di recente, cf. Bellingeri 2010. Su Ippolita, cf. Ferente 2010.

³ Piccolomini 1984, 236-8; cf. Ferente 2010, 1258 del vol. 2, l'oratio sarebbe in Mansi, *Orazione*, II, 192 e 194. Cf. *Pii II Pont. Max. Orationes*, Lucca, 1755-59 ('Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio', nr. XXX, Graz, 1961).

Accanto all'istituita contrapposizione di papa Pio II vs Mehmed II, assistiamo a ben altro rispecchiarsi: quello di due fanciulle, coetanee, che irrompono sulle scene del mondo (o dei due mondi? secondo quali classificazioni degli spazi?), con modalità oratorie, recitative non così differenti, non così speculari. Il tutto tra i tappeti appesi ai davanzali, e gli apprezzamenti di un'oratoria fluida; elogi condivisi, rapportabili. Dai piani di una sembianza di parità (quasi effettiva, ma anche negata da secolari resistenze psicologiche, di contro alla supposta buona fede, all'onestà narrativa di Angiolello), ci inoltriamo nel nostro cammino fra le carte e i copioni: mappe, per noi, indici dei luoghi e dei modi di tale teatralità.

Più apprezzato, magari, sarebbe risuonato a Venezia il seguente 'controcanto', che esalta le imprese di Uzun Hasan, sovrano di Persia (potenziale alleato dei veneziani, considerato come 'contrappeso' ai turchi), sovrano in realtà battuto dall'armata ottomana. Sono appunto per 'Zoncassano' le strofe che seguono (forse cantate?):

Tanta la furia fu del Zoncassano / Che 'l campo del Gran Turco roto fue: / Coperto era de sangue quel gran piano; / Sessanta millia Turchi morti fue, / E lì morì uno degno capitano, / Subasi e familiar de gran virtue / Da Zoncassan sei millia fo mazati: / Rimase i Turchi tutti spaventati. (Medin 1927-28, 812, strofa nr. 26)

Sembra l'esibizione di una sfilata diretta a organizzare la parodia, allestita, come tante altre, a raffigurare i turchi perdenti, ancora 'cattivi', estranei, nella propaganda (che è inquadrabile nella recitazione teatrale) alla grandezza d'animo dei 'nobili' persiani.

Anche di tale opposizione di 'nobili' (i persiani, in realtà anche turcomanni), e di 'ignobili' (gli ottomani), andrebbe tenuto conto quando si inquadrano gli scenari e i balletti eseguiti in forma e a suon di satira.

Vorremmo tornare ad avanzare l'ipotesi che la teatralità ottomana, e 'ottomanistica', ri-esposta a Venezia, e in Europa, acquisita, ambientata e raffigurata negli spazi occidentali, potrebbe risentire dell'opposizione ideologica istituita, soprattutto a Venezia, fra i turchi confinanti, insidiosi, e i persiani, virtuosi e nobili amici, parenti, quasi alleati. Sarebbe questa una ricontestualizzazione, legata ai periodi di scontri con un nemico negativo, certo, ma anche malvagio oltremisura, nella dismisura del suo impero: giusto quando traspaiono già da secoli, qui e là, venature positive sulle raffigurazioni lagunari dei turchi.

Dualità forte, cogente, eppure non faticosa; la diremmo 'comoda' ed efficace, assai funzionale all'artificioso schieramento. Quel confronto, che va a scapito dei turchi in fatto di 'gentilezza', potrebbe essere stato adibito a drammatizzazioni storiche, storiografiche, con strascichi teatrali, cioè estetico-ideologici, portati sulla scena degli schieramenti, degli scontri, quali esorcismi, o quali strumenti per una catarsi raggiunta attraverso il tragico soccombere persiano:

Per la qual cagion nessuno se non temerariamente paragonerà gli arcieri a cavallo, ò i pedoni Turchi co' Persiani [...]. Perché [...] l'esercito del Sofi, quasi obbligato, & devoto al suo Re [...] per una certa religiosa ragion di Sacramento, senza batter in alcun luogo paura della morte, ancor che forse inferior di numero a' Turchi, può parere invincibile, *s'egli non fosse oppresso da questa scelerata, & indegna d'huomini valorosi furia d'artiglierie, ò dalla inusitata moltitudine delle genti.*⁴

E si consideri quanto sia teatralmente versatile uno Sciâ 'Abbâs, ovviamente persiano (ma di origini anche turcomanne):

È cavalier bizzarrissimo, che amando molto di godere anco nello stato regio la vita privata, vâ spesso e per entro le Città, e fuori per le campagne, o solo, o con pochissima compagnia, parlando con ogni sorte di gente; e si piglia piacere di ragionare con persone semplici, con Donnicciuole, e con Donzelle del volgo, burlando alle volte con loro nella età, che hora egli hà di cinquanta nove anni in circa, come s'egli fosse un giovanetto di diciotto, in venti. Porta sempre il Turbante al rovescio di quel che lo portano gli altri, né permette, che alcuno lo porti come lui [...], convitar di quando in quando tutte le Donne della Città ne' suoi giardini, et quivi farle ballare, cantare, mangiare, bere, ubriacarsi, e trà alcune di loro bere egli ancora, suonare il timpano, quando ballano, et tal volta ballare egli stesso. Et in cose di governo, che volendo in Spahan tirare una fossa del fiume, per render con quell'acqua fertili certe campagne, e certi suoi giardini (lavoro di molta spesa, e travaglio) ne incaricò le meretrici; le quali, piantate per tutte quelle campagne infinite tende, e condottivi a lavorar tutti i loro drudi per amorevolezza, e molta altra gente pagata con danari cantando, suonando, e ballando fecero l'opera in brevissimo tempo, senza spesa del Ré, co'l maggior tripudio, e con la maggior festa del mondo.⁵

⁴ *Dell'istorie del suo tempo* di Monsignor Paolo Giovio da Como (1555, 367-76 [corsivi dell'Autore]). È citazione da edizioni veneziane, ma cf. l'originale latino di quelle giovanee *Istorie*, interrotte, poi riprese nel 1535 (tuttavia, il citato cap. XIV veniva diffuso già nel 1515): Pauli Iovii Novocomensis Episcopi Nocerini *Historiarum sui temporis*, Tomus primus, Liber XIII, Florentiae, in officina Laurentii Torrentini... MDL, in particolare a pagina 223: «Neque enim ulla in parte Persa cataphractus cum inermi propè Turca videtur comparandus. Nam squamosi thoraces, loricae ferreae, bucculatae cassides, & cono insignes galeae, clypeique auratis vmbonibus rotundi, Persas vndique protegunt [...]. Qua rerum omnium collata ratione, Sophianus exercitus tamquam regi suo ab excelsae divinaeque mentis opinione, & religioso quodam sacramenti iure, nusque reformidata morte deditus deuotusque, Turcis vel numero inferior ab eximia virtute insuperabilis videri possit, nisi dira hac indignaque fortibus viris vi tormentorum, aut inusitata multitudine copiarum obruatur».

⁵ Pietro Della Valle il Pellegrino (1528, 17-19, 47-50). Si osservi, a proposito di presenze femminili 'persiane', che in quest'opera, a pagina 120, nella 'genealogia' dello

Ora, sarebbe il caso di chiederci se, con questo scìa persiano spiritoso, mondano, bizzarro, *elegantiae arbiter*, possiamo trovarci davanti a uno dei modelli del 'turco gentiluomo', generoso, destinato a sovrapporre la propria figura e la propria parte recitativa a quelle impronunte, a quelle rughe negative che ancora non si erano appianate, lasciate ben incise dall'imponente figurazione turca, almeno fino a Vienna (ma, ripetiamo, con qualche soluzione di continuità, nei secoli).

Sempre in quegli anni Settanta del XV secolo, assistiamo a un'altra scena, riportata da Giosafat Barbaro, inviato dalla Repubblica in Persia, nel tentativo di stringere un'alleanza contro i turchi. Siamo in Cilicia (ca. 1473), e l'inviato veneziano racconta di pellegrini 'suffi', incontrati su un ponte, che cominciano a

ballare in spirito, cantando uno di loro delle cose celestiali della beatitudine di Maometto, principiando lentamente e adagio e sempre andando stringendo più la misura [...] e affrettavano tanto i passi e i salti che parte di loro cadevano col corpo in suso e tramortivano.⁶

Potremmo ritrovarci nella norma condivisa che osserva e prevede l'intreccio di culto, rito e loro recitazioni, fissando ancora l'immagine di 'suffi', dervisci, ovvero presenze, comparse immancabili nelle rappresentazioni standardizzate dei 'turchi'. Certo, distinguendo ormai tra il ballo rituale e il ballo mondano.

Osserviamo, con altri, le suggestioni di uno scenario, naturale e ritocato dall'umano artificio, secondo la visuale di Leonardo Donà (1595):

La visione di questo sito, et delle amplissime campagne et fertili regioni, che lo circondano, che oggidì sono molto poco habitate, essendo sopra tutti li altri attissimo alla navigatione del mare, et al facile Dominio di gran parte della terra, mi ha fatto ritornar a memoria quello, che non da libri né da scritture ch'io habbia, ma in voce ho alcuna volta udito dire in mia gioventù da Senatori vecchi della nostra Città, ciò è che quando li nostri antecessori insieme con Francesi ebbero parte del Dominio di Constantinopoli consultarono fra di essi non senza gran ragione se loro fusse tornato a conto di trasportare tutta la Repubblica in quelle parti, come un luoco attissimo al loro genio della navigatione del mondo et alla dilatatione del Dominio loro sopra le bellissime & ferti-

scìa, Della Valle inserisce, al nr. 57, «la Donzella», madre di Samàn, e «figliuola di Hamal de' figliuoli di Cadar detto in Latino, nelle Sacre Lettere, Cedar, figliuolo di Ismael, figliuolo di Ibrahim».

⁶ Giosafat Barbaro finisce nel dicembre 1487 di scrivere i propri *Viaggi*, in Tartaria-Crimea (dal 1436) e in Persia (1473-8); l'opera viene pubblicata dapprima da Manuzio nel 1543, poi da Ramusio nel 1559; cito dall'edizione moderna (Ramusio 1980, 526-7).

lissime provincie vicine. Et certo io convegno dire d’haver in me stesso sentito grandissima compuntione di cuore, quando nel mio circuire della ditta Città viddi in terra vicino a una delle porte un Lione di marmo assai grande, che per mio credere vi fu già posto dalli Nostri come per insegna del nostro Protettore San Marco arrivata in altri tempi in parte tanto preclara di tutto l’universo.⁷

Scenario, e scena, che si spostano e si riecheggiano. Alla partenza di un altro Donà, Giovanni Battista, eletto bailo a Costantinopoli,

[le] Galee del N.H. Alvise Magno [che] festante coll’armonico concerto di tamburi e trombe veniva al disarmo, espresse i suoi voti con moltiplicati spari festivi, a cui [...] fu all’incontro asserito l’aggradimento. (Benetti 1688, 26)

Siamo nel bacino di San Marco, e naturalmente suonano ‘armonici’, in laguna, i festeggiamenti augurali di una buona missione diplomatica costituiti anche dai concerti di tamburi e trombe; quei concerti che presso i turchi diventano, per l’orecchio veneto (o ‘nostro’?), fragorosi e stonati, sebbene eseguiti con gli stessi strumenti. Dopo gli strepiti, ascoltiamo un’altra annotazione, su una comunicazione teatrale diversa:

Et è qui da sapere, che nel Serraglio del Re, et da tutti s’intende et tratta così bene, et distintamente tutte le cose alla mutesca, che per servare la gravità molto professata da Turchi, è più quello, che si esprime con cenni alla muta, che quello che si ragiona localmente [...]. Et questo è antichissimo costume del Serraglio di desiderare, et havere muti di più ne possono ritrovare, particolarmente perché non essendo lecito al Re di parlare per la riputatione, tratta perciò, et provoca con questi assai più domesticamente di quello che fa, et che gli è permesso di fare con altri.⁸

Per non dire di figure quali eunuchi, ‘negri’, bambini, e bambine portate dal Cairo, allevate dalle donne, le quali «più brutte e difformi, et più apprezzate sono dalle Sultane».⁹ Anche tali persone, se-

⁷ Cf., in Biblioteca del Museo Correr, il ms Donà delle Rose 23 («Dello Itinerario della mia Ambasceria di Constantinopoli, libretto secondo: contiene il cammino per terra dal Borù à Constantinopoli... 1595», di Lunardo/Leonardo Donà), in particolare la sezione intitolata «Delli Stati, forze, denari et del Sito di Constantinopoli, opportunissimo all’Imperio d’Oriente», cc. 288-90v.

⁸ Relazione di Ottaviano Bon, Biblioteca del Museo Correr, Venezia, ms Correr 1209 (cc. 94-148), c. 120v.

⁹ Relazione di Ottaviano Bon, Biblioteca del Museo Correr, Venezia, ms Correr 1209 (cc. 94-148), c. 124r-v.

gnate da difformità, si fanno personaggi degni di una rappresentazione, o raffigurazione.

Passiamo al nostro Settecento e alla cosiddetta Epoca dei Tulipani ottomana (1720-30). Ascoltiamo il riverbero, il gioco ai riflessi di questa sentenza:

Mentre io [Fr. Gritti, bailo] parlavo di lui con giuste laudi [il Primo Visir, Ibrahim Pascià] compiacendosi rispose in queste precise parole: un huomo è specchio all'altro, e perciò ci sembra di mirare in altri ciò, ch'è in noi, come si trova in uno specchio l'immagine propria, benché ella non ci sia. Per questo saggio, argomentino l'Ecceellenze Vostre l'accortezza di questo Ministro.¹⁰

Sempre negli anni Venti del Settecento, ci spostiamo in un consesso persiano, con un ambasciatore ottomano, 'Odorico Effendi' (*rectius*: Dürri Efendi, originario di Van):

V'erano in quella conversatione [alla presenza dello scìa] molti Poeti e Persone dottissime, così che furon fatti bellissimi discorsi sopra la Poesia, ne' quali (gratie à Dio Altissimo) io mi diportai con tanta felicità, che quando partii, m'accompagnarono con molte lodi, e si meravigliarono, come nella vaga Grecia [ovvero Turchia, 'Rûm'] si trovassero persone sì ben pratiche del linguaggio Persiano.¹¹

Si recita, si declama da buoni e colti ottomani, in persiano, alla corte di Persia, ottenendo applausi e provocando stupore... Ma si confermavano già le orme di mutazioni, di cangianze, in una *Relazione* del sullodato bailo G.B. Donà, il quale avrebbe ripreso queste affermazioni nella sua *Letteratura*:

Stimo però mio debito rendere noto, che nel dilatarsi da' Monarchi stessi l'Imperio, conosciutosi necessario provvedere li popoli di chi li mantenesse in pace e polizia con la giudicatura, convennero dar mano alla erudizione e allo studio, e tollerare che si diffondesse una mezzana coltura d'animo non solo, che principata per dovuta regola delle coscienze, con la lettura dell'Alcorano, s'è poi accresciuta in maniera che gli stessi Imperatori hanno eretto col-

10 Archivio di Stato, Venezia, Senato, *Dispacci Costantinopoli*, filza 175 (Pera di Costantinopoli, 12 ottobre 1723, F. Gritti bailo).

11 Biblioteca del Museo Correr, Venezia, Cod. Cicogna 2727, fasc. 19: «Relatione del Bassà Odorico Efendi, Ambasciatore Ottomano in Persia, 1720», f. 23. Cf. un altro felice risultato in Archivio di Stato, Venezia, *Archivio privato Gritti di San Marcuola*, busta 1, fasc. 54/18: «Traduction de la Relation de l'Ambassade de Dourry Efendi Ambassadeur de la Porte en Perse en l'année 1720», ff. 16v-17.

legi, istituite scuole e letture pubbliche, aperte e universali, così bene nella città di Costantinopoli che nelle città principali dell'Imperio e nelle terre e ville ancora, insegnandosi grammaticalmente le lingue Persiana e araba, per comprendere l'eleganza con la quale sta l'Alcorano spiegato e da cui ricevono tutti li punti della loro giudicatura così civile come canonica. Nel progresso di questa erudizione di necessità si sono invogliati poi di altre cognizioni di ornamento di scrivere e dire in prosa e in metro [...]. Questa introduzione molto dilatata produce che essendo molto più tenero e dolce il ferro adoperato per vomere che per sciabla, la frugale coltura ammolisce gli animi, e separa in certo modo li sudditi dall'alto delle autorità, cangiata una vita che si faceva di non meritata servitù, in altra che godono innocente e campestre. S'accresce giornalmente questo volontario esilio e questo sicuro ricovero, perché consegnati [...] volontariamente beni a *vacuf* [pie donazioni] delle moschee, godono anche in quel paese una immunità che li salva dalla rapacità delle solite avarie, ma li pone inoltre al coperto degli aggravii e delle confiscazioni, dichiarati di chiesa, e sono li loro figli ed eredi assicurati come d'una sacrata successione.¹²

Il quale G.B. Donà ribadirà, si diceva *supra*, queste affermazioni nella sua celebre *Della letteratura de' Turchi*. Opera, questa (sottotitolata *Osservazioni...*), molto apprezzata da Gottfried Wilhelm von Leibniz, si annota con fierezza: forse nell'aria illuministica che favorisce le aperture del filosofo alla Russia, *tabula rasa*, non traviata da viziose culture, e forse aperture persino alle narrazioni della cultura di una Turchia da Leibniz stesso dichiarata nemica, o «tavola da radersi».¹³

Avremmo poi altre forme di teatro, naturalistico, tra le quinte appunto della natura d'Arcadia, durante la breve riconquista del Peloponneso/della Morea da parte dei veneziani, che si aggirano a 'cattasticare', a re-impadronirsi dei posti, a compiere la ricognizione di quel regno perduto, imbarbarito, stranito:

Arcadia è un castello sopra d'un colle discosto dal mare un miglio [...]. Vi sono pure molti villaggi abitati d'Albanesi (gli abitanti Albanesi, che ogn'anno nel giorno della loro quadragesima Grande sul hora del mezo giorno, s'uniscono nel mezo della campagna in alcune pratarie dove compariscono ancora le donzelle e maritate con la forma la più pomposa, e bellissima a veder come da una villa, e dal altra si spicano in Compagnie di 40, in 50, trà uomini

¹² *Relazione* di G.B. Donà (agosto 1684), in Firpo 1984, 293-8 (1079-84).

¹³ «Donatus, qui novissime Constantinopoli fuit, Libellum tradidit de Litteratura Turcarum: is certe unicum est liber novus, quem ego Venetijs notatu dignum reperi [...], Leibnitius, Epistola IV ad Magliabecum, Venetijs, 20 Febr. 1690».

donne e pute, che prese insieme per mano vano cantando per la strada [...], dove s'incontrano le loro amiche, ò congiunte [...], corrono à gli amplessi, ed à bacij, che sono così teneri e affettuosi, che comovono gl'animi de gli astanti nel veder quella rozza amorosa semplicità. Terminate le reciproche accoglienze incominciano i Balli, che sono guidati da gli uomini in lunghe file, unendosi anche a questi le donne, pigliate a mano, o con facioletti, e che nel ballo stesso cantano alla loro usanza [...], et con varij giri e rivoluzioni vanno gagliardamente saltando al suono de Picari e Tamburi, che vengono toccati da Cingani.¹⁴

Paese estraniato, se non stravolto, il Peloponneso, dalla secolare dominazione turca e dall'effimera 'riconquista' veneta di fine Seicento; nondimeno fertile, adatto alla continua riproduzione di neo-Arcadie, fluidissime verso le varie maniere moderne di teatralizzare, raffigurare i centri e le periferie dell'immenso e decaduto Impero ottomano.

Né si dimentichi la scena più movimentata cui assistono bailli e ambasciatori nel corso dell'udienza concessa loro dal gran signore: lì è anche il trionfo di sinestesi rappresentative, e pregne di ritualità dinamica: i giannizzeri irrompono a migliaia nel cortile, e assaltano le tavole apparecchiate con i cibi di cui si impadroniscono con la furia del saccheggio, infilandosi in bocca e nelle tasche cibi solidi, e persino le zuppe, scodellate calde dalle caldaie panciute e benefiche del signore. A manifestare la propria soddisfazione, il loro vincolo, la fedeltà degli schiavi che non rifiutano il vitto del padrone.

Scena affollata, d'effetto, lì pronta a lasciarsi cogliere da chiunque voglia rappresentare, fra tramestii, scalpiccii, urla, e grida di grazie, quella tal scena, fulminea e di straordinario impatto, nonostante la sua ripetitività, e la preparazione ad essa da parte degli inviati stranieri.

A proposito delle vicende teatrali di Tamerlano, sarebbe inoltre opportuno risalire a ben prima delle caratterizzazioni 'incandescenti' di Marlowe:

Circa dieci anni innanzi al nascere nostro, il Tamberlano Parthiano soldato privato talmente fu fra gli suoi e d'accortezza, d'ingegno, & di destrezza de' corpo eccellente, che in breve egli divenne Capitano di molte genti, con le quali conseguì l'imperio de' Parthi, si sottopose i Scythi, gl'Iberi, gl'Albani, i Persi, & i Medi: assallà la Mesopotamia, e l'Armenia e passato l'Euphrate, con quattrocento millia cavalli, & seicento millia pedoni, saccheggiò tutta l'Asia minore, prese vivo Pazaite, appresso gl'Armeni potentissimo di tutti li Re, padrone de' Turchi, il quale era à la guardia de suoi confini con al-

¹⁴ Biblioteca del Museo Correr, Venezia, Cod. Pd 697/III, Marino Michiel, *Discrittione delle strade, fiumi, siti et altro nel Regno di Morea... 1679-81* [ma 1689-91], cc. 195v-205v.

tri tanti cavalli, & gran numero de fanti, & uccisegli duecento milia huomini, e portollo per tutta l'Asia chiuso in una gabbia à guisa di fiera, spettacolo de le cose humane egregio, e meraviglioso.¹⁵

Tale citazione, certo tratta non da testi veneti (nondimeno a Venezia noti, pubblicati, letti e condivisi), vorrebbe servire a ricordare quanto sia stata forte la rotazione del segno sul quale s'impernia e gira la figura del 'Povero Bajazette', diventato giusto povero, per la forza distruttrice ed esaltante di un nobile Tamerlano, benedetto dal papa e dalla Cristianità. E questo per aver ritardato di mezzo secolo la conquista turca di Costantinopoli, proprio per mano di Bayazid, menato in giro chiuso in una gabbia: 'spettacolo egregio', lo definisce il papa, e ridicolo, divertente, lo chiameranno gli spettatori di una vicenda falsa, e per finta e finzione messa in scena.

Avremmo infine, e forse, lo sdoganamento, con riserve, della barbarie, ossia il riconoscimento di una validità, teatrale, e umana, dei turchi, gentiluomini, dall'animo elevato («*Gönlü Yüce Türk*»), suona la traduzione di *Le Turc généreux*, una delle tre scene di *Les Indes galantes* [1735], musica di Rameau, testo di Fuzelier; cf. And 1958).

Né tal nome [di barbari] lor si conviene per la ferocia, con la quale guerreggiano, abbruciando, depredando, e facendo Schiavi, mentre in tal guisa combattevano anche i Romani, e in tal guisa combattiamo ancor noi. Sicché Barbari unicamente ponno chiamarsi, perché infetti della superstizione Maomettana, in molte parti diversa da quella, che, da Maomettani, si suppone la vera, essendo, tra questi, moltissimi infetti d'idolatria. (Marsigli 1732, 5)

L'auspicio è che simili esemplificazioni possano almeno fungere da ombre su di uno sfondo, allestito fra quinte e proscenio, per un palcoscenico animato da 'turcherie' rivisitate, reinventate, riambientate nei teatri dei prepotenti, illuministici spazi europei. Spazi politici e ambiti creativi sollevati dalle paure dei 'turchi', alleviati dalle loro demonizzazioni, dilatati, resi persino invasivi dalle dimensioni delle proprie eventuali aperture.¹⁶

¹⁵ Pius II, *La descrizione de l'Asia, et Europa di Papa Pio II. el' historia de le cose memorabili fatte in quelle, con l' aggiunta de l' Africa, secondo diversi scrittori: Con una tavola*, 53v-54.

¹⁶ Ma forse il sipario/il velo che questo mio contributo avrebbe voluto sollevare è rimasto ancora chiuso, al proprio posto, secondo le tradizioni, etiche, poetiche.

Bibliografia

- And, M. (1958). *Gönlü Yüce Türk. Yüzyillar boyunca bale eserlerinde Türkler* (Il turco magnanimo: i Turchi nelle opere musicali lungo i secoli). İstanbul: Dost.
- Bellingeri, G. (2010). «Due manoscritti veneziani di storia turco-persiana, una fonte ottomana e G.M. Angiolello». Pedrini, G.; Veladiano, N. (a cura di), *Itinera Orientalia. Itinerari veneti tra Oriente e Occidente. Relazioni di viaggio tra identità e alterità*. Vicenza: Editrice Veneta, 23-94.
- Benetti, A. (1688). *Viaggio a Costantinopoli di Gio. Batta Donàdo... spedito Bailo alla Porta Ottomana l'anno 1680*. Venetia: F.M. Pazzaglia.
- Della Valle, P. il Pellegrino (1528). *Delle Conditioni di Abbas Ré di Persia*. Venetia: F. Baba.
- Donado da Lezze (1909-10). *Historia Turchesca, 1300-1514, publicatâ, adnotatâ, impreunâ cu o Introducere de Dr. I. Ursu*. Bucuresti: Editiuneâ Academiei Române.
- Ferente, S. (2010). «La duchessa ha qualcosa da dire». De Vincentis, A. (a cura di), *Atlante della letteratura italiana*. Vol. 1, *Dalle origini al Rinascimento*. Torino: Einaudi, 421-6.
- Firpo, L. (a cura di) (1984). *Relazioni di ambasciatori veneti al Senato*. Vol. 13, *Costantinopoli (1590-1793)*. İstanbul: Dost.
- Giovia da Como, P. (1555). *Dell'istorie del suo tempo... Tradotta per M. Lodovico Domenichi, Prima Parte*. Vinegia: A. Salicato.
- Marsigli, L.F. (1732). *L'Etat militaire de l'Empire Ottoman, ses progrès et sa décadence*. P. Gosse & J. Neaulme, P. de Hondt, A. Moetjens.
- Medin, A. (1927-28). «Per l'origine della voce 'Sancassan'. Le gesta di Husun (!) Hasan in un cantare del sec. XV». *Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*, 87(2), 799-814.
- Piccolomini, E.S. [papa Pio II] (1984). *I Commentarii*, vol. 1. A cura di L. Totano. Milano: Adelphi, 236-8.
- Ramusio, G.B. (1980). «Breve narrazione della vita e fatti del signor Ussuncasano, fatta per Giovan Maria Angiolello». Ramusio, G.B., *Navigazioni e Viaggi*, vol. 3. A cura di M. Milanese. Torino: Einaudi, 369-420.
- Wolff, L. (2016). *The Singing Turk*. Stanford: Stanford University Press.

Riflessi e ombre nel Mar Bianco
Scambi e interazioni tra Europa, Impero ottomano e Turchia
a cura di Matthias Kappler

Cadde-i şulh Il firmano di Osman II al doge di Venezia

Vera Costantini
Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract Against the backdrop of a disputable imperial succession to the Ottoman throne, fifty-one Muslim merchants from Bosnia demand compensation from the Venetian authorities for the loss of their goods. In the framework of a dramatic *crescendo* of political conflict inside and outside the Ottoman Empire, Sultan Osman II described his rise to power in a sophisticated letter to Doge Giovanni Bembo. In the same text, he pledged to restore the ancient friendship between the two States, against their common enemies. In this context, where tradition and innovation find themselves tightly intermingled, a solution for Bosnian subjects was ultimately found.

Keywords Ottoman-Venetian relations. Imperial succession. Diplomacy. Baroque culture. Balkan trade. Political discourse.

Presso l'Archivio di Stato di Venezia, nella serie dei *Documenti Turchi*, è conservato un gruppo di manoscritti relativi a una controversia che oppose cinquantuno mercanti bosniaci al governo della Repubblica di Venezia.¹ Occorsa alla fine del regno di Ahmed I, e più precisamente nel 1617, questa controversia non trovò soluzione fino al dicembre 1620, quando il figlio di Ahmed, Osman II, era da due anni salito al trono. L'accordo, raggiunto dal Gran Visir Damâd Khalil Pascià e dal bailo Francesco Contarini con la mediazione del dragomanno Marcantonio Borissi, ebbe l'effetto di rinviare le relazioni tra i due Stati, inserendole anche, come vedremo, in un nuovo contesto epistemologico e culturale. Al fine di inquadrare l'oggetto di questo contributo, ovvero la lettera di Osman II al doge, occorre soffermarsi sull'episodio immediatamente antecedente, ovvero la menzionata controversia, e sulle complesse circostanze politiche e internazionali che ne fecero da sfondo.

Secondo i dati delle dogane veneziane, raccolti da Renzo Paci, il volume del traffico commerciale che transitava per il porto franco di Split, nella Dalmazia veneziana, conobbe una costante ascesa dalla sua fondazione, alla fine del Cinquecento, fino all'inizio della guerra di Candia (Paci 1971, 111). Il successo di questa nuova rotta, che si configurò, beninteso, a detrimento dell'attività degli altri porti dalmati, ottomani o veneziani che fossero, ebbe l'effetto di razionalizzare il flusso di uomini e merci provenienti dall'entroterra balcanico, incanalandoli in un percorso preferenziale verso Venezia (Costantini 2014, 269). I mercanti balcanici arrivavano in laguna su convogli di vascelli veneziani, scortati da navi da guerra atte a proteggerli dagli attacchi degli uscocchi. Costoro, di base a Segna, a oriente dell'Istria, formavano equipaggi paramilitari al servizio dell'Austria, alleata della Spagna (Tenenti 1961, 13-28; Lane 1973, 386-7). Dal 1573, in aperta contrapposizione alla decisione veneziana di procedere verso una pace separata con l'Impero ottomano, gli uscocchi trovarono più conveniente rimanere nello spirito della Santa Lega, intraprendendo la loro personale crociata marittima a danno della navigazione mercantile veneziana, che trasportava beni di ebrei e musulmani (Sarpi 1965a, 18).² Non sorprende, pertanto, il firmano del maggio 1617, scritto da Ahmed I al doge Giovanni Bembo, nel quale il sultano comunicava che, in caso di attacco spagnolo, poteva disporre del supporto (*mu'âvenet*) logistico e militare del suo gran ammiraglio,

¹ *Documenti Turchi*, b. 11, dd. 1210, 1214, 1224, 1227, 1231, 1243, 1251; b. 12, dd. 1268/a e 1268/b, 1271, 1275. Venezia: Archivio di Stato.

² «Gl'Uscocchi e li ministri austriaci defendono queste sorti di azzioni con dire che Turchi sono nemici della religione cristiana e de' loro prencipi, e giustamente possono offenderli, né con ragione da altri possono esser impediti, e si lamentano che siano impediti da Veneziani».

il *Qapûdân-i Deryâ* 'Alî Pascià.³ L'occorrenza di un tale avvenimento era evidentemente nell'aria da tempo, se due mesi più tardi, nel luglio 1617, la flotta spagnola si mostrò in Adriatico minacciando di attaccare il convoglio proveniente da Split, come azione dimostrativa in difesa della rotta rivale, che collegava la papale Ancona a Dubrovnik. Si trattava anche, da parte spagnola, di un palese atto di sostegno verso l'alleato austriaco, contro il quale la Repubblica di Venezia, proprio in ragione della recrudescenza del fenomeno corsaro, aveva dichiarato una vera e propria guerra in difesa della sicurezza delle acque, coinvolgendo, oltre all'Impero ottomano, anche le potenze protestanti, soprattutto l'Olanda (Sarpi 1965b, 213; Paci 1971, 69).⁴

Davanti alla disparità di forze, i capitani veneziani fuggirono, lasciando gli sfortunati mercanti bosniaci alla mercé del nemico. Quanti tra loro riuscirono ad avere salva la vita persero comunque tutti i loro beni e, una volta rientrati a Sarajevo, pretesero una compensazione dal conte di Split. Da parte veneziana, non vi era alcuna volontà di rimborsare danni perpetrati da una potenza straniera, la cui presenza militare nel Golfo era, peraltro, da considerarsi anomala e formalmente illegale. Il bailo a Costantinopoli puntava anzi il dito sui ragusei, colpevoli, a suo dire, di aver avvisato gli spagnoli dell'imminente passaggio del convoglio spalatino. Gli intraprendenti mercanti bosniaci non rinunciarono tuttavia a lottare per una compensazione, resa necessaria dal fatto che, secondo la loro interpretazione degli accordi, la protezione delle loro vite e dei loro averi ricadeva sotto la responsabilità della Repubblica di Venezia. I beni sottratti – spiegavano, in una petizione al doge – erano presi a prestito da fondazioni pie (*evkâf*) e dal fondo costituito da proprietà di persone decedute (*beytûlmâl*), motivo per cui l'ottenimento del rimborso si configurava anche come un imperativo religioso.⁵ Non dovevano essere sprovvisti di entrate a corte, giacché nel novembre dello stesso anno un *çavuş* giunse a Venezia, con una lettera del nuovo sultano, Mustafa I, che intimava al doge Giovanni Bembo di versare la compensazione ai mercanti bosniaci.⁶

Complice la stagione invernale, la risposta a questo firmano si fece attendere. Congratulandosi per l'ascesa al trono, il Senato della Repubblica richiamava dunque l'attenzione del sultano alla perigliosa

³ *Documenti Turchi*, b. 10, d. 1207, prima decade *Cemâziülevvel* 1026 (7-6 maggio 1617). Venezia: Archivio di Stato.

⁴ «[A]vendo la Republica condotto ai suoi stipendii Olandesi eretici e rebelli del re, non li dava più l'animo d'intromettersi nella pace», avrebbe detto il viceré di Sicilia Pedro Téllez Girón de Osuna a Pietro Gritti, ambasciatore veneziano a Madrid.

⁵ *Documenti Turchi*, b. 11, d. 1218, terza decade *Zilqâde* 1026 (20-29 novembre 1617). Venezia: Archivio di Stato.

⁶ *Documenti Turchi*, b. 11, d. 1218, terza decade *Zilqâde* 1026 (20-29 novembre 1617). Venezia: Archivio di Stato.

alleanza che aveva fatto da sfondo all'aggressione.⁷ Spagnoli e pontifici non erano forse, come già aveva scritto Ahmed I, «nemici di ambedue le nostre parti» (*iki tarafeyinimiziñ düşmanı*)? Occorreva dunque fare fronte comune, invece che puntare i piedi per un rimborso.

La questione venne risolta pochi mesi dopo l'ascesa al trono di Osman II. Da un lato, il giovane e ambizioso sultano riconosceva che la responsabilità di un attacco perpetrato da una potenza straniera non poteva ricadere sulla Repubblica, dall'altro tre mercanti veneziani residenti a Pera rimborsarono, formalmente a titolo personale, ma in realtà con denaro pubblico, i cinquantuno mercanti bosniaci.⁸ Al momento del rimborso, a dire il vero, se ne materializzò un cinquantaduesimo, assente dalle precedenti comunicazioni perché in pellegrinaggio alla Mecca, che forse aveva deciso di intraprendere a seguito della drammatica esperienza occorsa per mare.⁹ L'operazione venne compiuta al cospetto del *qadî* di Galata, che rilasciò opportuna copia della sentenza (*hüccet*).¹⁰ La controversia poté così ritenersi ufficialmente ricomposta e l'«antica amicizia» (*qâdîmî dostluq*) ottomano-veneziana riemerse, più forte di prima, come dimostrato dal firmano di Osman II di poco posteriore,¹¹ che mi appresto a esaminare nel dettaglio.

La lettera è scritta in una lingua «meravigliosamente» sofisticata, caratteristica dello stile secentesco ottomano e non solo. Le ricorrenti figure retoriche, le scelte lessicali, la complicazione sintattica conferiscono, infatti, a questo testo un fascino tipicamente barocco (Tapié 1998; Croce 1953). Dopo l'enunciazione del destinatario, preceduto, come da tradizione, da una lunga serie di epiteti, il firmano prosegue dividendosi in due parti, la prima dedicata a presentare la legittimità dinastica di Osman II, la seconda a consolidare la pace tra i due Stati e a implementare il clima di collaborazione cui tanto avevano volto gli sforzi di Ahmed I e del suo *entourage*. Versioni simili, se non identiche, alla prima parte vennero inviate dalla cancelleria imperiale anche ad altre potenze europee, ad esempio a Giacomo I d'Inghilterra,¹² la cui corte, ascoltando la storia dello zio usurpatore e del giovane principe-filosofo, dovette riconoscere una trama nota

⁷ *Documenti Turchi*, b. 11, d. 1224, 16 marzo 1618. Venezia: Archivio di Stato.

⁸ *Documenti Turchi*, b. 12, d. 1275, 10 maggio 1621. Venezia: Archivio di Stato.

⁹ *Documenti Turchi*, b. 11, d. 1251, senza data. Venezia: Archivio di Stato.

¹⁰ *Documenti Turchi*, b. 12, d. 1272, prima decade *Safer* 1030 (26 dicembre 1620-4 gennaio 1621). Venezia: Archivio di Stato.

¹¹ *Documenti Turchi*, b. 11, d. 1229, prima decade *Rebiülâhir* 1027 (28 marzo-6 aprile 1618). Venezia: Archivio di Stato.

¹² La lettera venne letta da un *çavuş* e tradotta dall'interprete Thomas Glover al cospetto del re nella White Hall. La traduzione venne poi trascritta nelle aggiunte di Edward Grimestone alla quinta edizione di Knolles (1638, 1379). Una traduzione inglese è riportata anche in Purchas (1625, 1612). Si veda, inoltre, Peirce 1993, 100.

e forse anche pensare che vi fosse *something rotten* nello Stato dei sultani.¹³ Più che di «guasto», vi era qualcosa di *nuovo*: un sultano chiedeva a capi di Stato stranieri di congratularsi per il suo accesso al trono. Solo cinquantadue anni erano trascorsi dalla morte di Solimano il Magnifico, ma la metamorfosi barocca non aveva tardato a investire con la sua potente forza trasformativa anche la Soglia di Felicità (*Südde-i Sa'âdet*), fin al suo cuore palpitante, il corpo fisico e il corpo pubblico e politico del sultano (Kantorowicz 1989, 12). Ecco che il cadavere di Ahmed I veniva dunque metaforicamente dissepoltto dal figlio Osman, per riclebrarne il funerale, preliminare necessario alla successione al trono (Vatin, Veinstein 1996):

In precedenza, per volontà di Dio eccelso è trapassato da questo vano mondo al sublime ed eterno paradiso il defunto mio illustre genitore, felice in vita e martire in morte, il Sultano Ahmed Han – possano la misericordia e grazia di Dio essere su di lui. Benché, per antica consuetudine ottomana, dovessi io ereditare il trono paterno, mi è stato anteposto, per ragioni d'età, mio zio paterno, il Sultano Mustafa Han.¹⁴

Evidenzio, in questa lunga frase, l'uso concessivo dell'enclitica *-ken*, che crea una contrapposizione tra quanto dovuto per ereditarietà (*irs*) e legittimità (*istiḥqâq*) da un lato, e l'ascesa al trono di Mustafa I dall'altro, quest'ultima giustificata in considerazione del «venerabile rispetto dovuto alla sua età» (*ri'âyet-i ḥürmet sinn-ü sâli mülâhazasıyla*).

Il seguito di questa prima parte presenta una sorta di teoria parentetica del regno di Mustafa I, cominciato per cause congiunturali e presto concluso, in ragione dell'irrinunciabile afflato ascetico del soggetto in questione, il quale, come tradusse il dragomanno:

dopo haver al quanto tempo atteso al reggio comando et havendo in tempo del glorioso nostro padre longamente fatto vita ritirata et solitaria et acquistato la gratia della divina contemplatione, ha di sua spontanea volontà [*tav' ve rızasıyla*] abbandonato i pensieri

13 Come non pensare a Shakespeare, *Hamlet*?

14 «[S]a'îd al-ḥayât şehid al-memât cennet-i mekân 'alyây-i âşiyân vâlid-i mâcidim merḥûm Sultân Ahmed Khân 'aleyh al-magfîret ve al-rizvân irâdet fi'l-âzâl ve davet-i khudâ-i muta'âl ile nişîmen-i fâniden sarây-i surûr-i câvdâniye irtihâl ve fermân-i irca'î ila' Rab-b'iñ medlûluna imtisâl eyledikde qânûn-i qadîme-i 'osmâni ve âyin-i lâzime khosrevânî üzere irs ve istiḥqâq ile takht-i pederî ve evrenk-i bâ-ferheng sürûri cenâb devlet-mâbime intiqâl etmişken 'amm-i büzürgvarım Sultân Muştafa Khân'ıñ ri'âyet-i ḥürmet sinn-ü sâli mülâhazasıyla taqdim olunub serîr-i saltanata cülûs edüb». *Documenti Turchi*, b. 11, d. 1229, prima decade *Rebiülâhîr* 1027 (28 marzo-6 aprile 1618). Venezia: Archivio di Stato.

del gran governo imperiale, et eletto di novo il luoco della solitaria quiete [*ve gerü ikhtiyâr-i 'azlet ve inzivâ eylemekle*].¹⁵

Nel volume dedicato all'analisi della storiografia relativa all'assassinio di Osman II, Gabriel Piterberg si sofferma sull'arbitrarietà delle giustificazioni avanzate dagli storiografi di corte per spiegare l'accesso al trono di un fratello del sultano deceduto, anziché del figlio, così come la sopravvivenza di un sultano depresso all'avvento del legittimo successore (Piterberg 2003, 12-13). Indicare nell'eccessiva giovinezza di Osman la motivazione alla mancata successione per primogenitura non costituiva una ragione sufficiente a spiegare l'avvento al trono di Mustafa I: Ahmed I aveva infatti la stessa età quando assurse al sultanato. Quanto alla sopravvivenza di Mustafa I, dovuta alla «difficoltà di distinguere demenza e santità» (Piterberg 2003), appare effettivamente un dato curioso, tanto più che tale motivazione viene, come si è visto, pedissequamente esposta nella lettera che stiamo analizzando. Piterberg ne sostiene la vacuità, dimostrata dal fatto che l'infermità mentale di Mustafa I era risaputa a corte anche nel momento in cui divenne sultano. Non vi è dubbio che gli storiografi e lo stesso Osman II, come dimostrato da questo firmano, aderissero a una narrazione «politicamente corretta» degli eventi, ricorrendo a giustificazioni condivisibili perfino in Occidente, quali l'età anagrafica dell'uno e l'afflato mistico dell'altro. Tuttavia, se manifesta è la pretestuosità della motivazione legata all'età, nel rimando alla «solitaria quiete», riconoscerai piuttosto la volontà di Osman II di proteggere la dinastia dal peso che avrebbe costituito ammettere l'imbarazzante patologia di uno dei suoi membri. Più saggia dovette apparire la confezione della teoria parentetica del regno di Mustafa I, sottolineata dall'uso dell'avverbio *di novo*, a tradurre l'ottomano *gerü*. Speculare, al ritorno di Mustafa nel *kafes*, il ristabilimento della tradizione della primogenitura, che portò però al potere un sultano paradossalmente assetato di novità e pervicacemente determinato a condurre riforme strutturali in diversi settori della pubblica amministrazione, in particolare, com'è noto, nell'esercito.

Il fautore di un programma tanto ambizioso non poteva rischiare una mancata legittimazione internazionale, tanto più da parte della

15 *Documenti Turchi*, b. 11, d. 1230. Venezia: Archivio di Stato. Nel testo originale: «[U]mür-i saltanata biraz müddet qiyâm gösterdikden sonra vâlid-i mâcidim zamanında khayli müddet celis köşe-i vahdet ve nice zaman füyüzât Rabb'ül-garas ile enis ve ülfet etmekle meşâgal 'azîme-i saltanatdan tav' ve rizâsıyla ferâğ ve isti'fâ ve gerü ikhtiyâr 'azlet ve inzivâ eylemekle» (Costui, una volta salito al trono, ha dimostrato per breve tempo interesse verso gli affari dell'Impero, per quanto all'epoca del sultanato del mio illustre genitore abbia condotto a lungo una vita ritirata, alla quale ha voluto appunto fare ritorno, abbandonando i pensieri del governo e rieleggendo a propria dimora la solitaria quiete e la contemplazione divina). *Documenti Turchi*, b. 11, d. 1229, prima decade *Rebiülâhir* 1027 (28 marzo-6 aprile 1618). Venezia: Archivio di Stato.

Repubblica di Venezia e dei Paesi protestanti, accanto ai quali il giovane sultano, come il padre, collocava la naturale posizione dell'Impero ottomano nel mondo. La seconda parte della lettera, infatti, che comincia con una descrizione dell'ascesa al trono di Osman II, finisce per soffermarsi poi sulle motivazioni di politica estera che sottostavano alla sua redazione.

Secondo antica consuetudine imperiale, allo scopo di annunciare questa notizia, è stato mandato Mehmed Çavuş - possa la sua forza accrescersi - presso i principi stranieri che da lungo tempo hanno nutrito sentimenti d'amicizia verso la mia illustre dinastia e rispettato i reciproci accordi di pace.¹⁶

Riposta la missiva imperiale *der-kîse*, ovvero nella speciale tasca di tessuto entro la quale sarebbe poi stata consegnata al destinatario, Mehmed Çavuş si apprestava dunque a partire per Venezia, indossando probabilmente il turbante bianco e la spada che contraddistinguevano i viaggiatori di riguardo, preservandoli da incontri sgraditi. Da Istanbul sarebbe giunto a Edirne e da lì a Plovdiv, Scopia, Novi Pazar e Sarajevo, fino a ricalcare le orme dei mercanti bosniaci, che dalla capitale provinciale giungevano alla cittadella fortificata di Clissa, per poi varcare i confini del Sublime Stato, scendendo verso Spalato e salpando infine per la Serenissima Dominante.

Non appena Mehmed Çavuş «sarebbe giunto a destinazione» (*İnd-al-vuşûl*):

per l'amicizia che da tempo immemore avete mostrato ai miei eccelsi antenati e in conformità ai patti e agli accordi che sussistono in congiunzione all'esercizio dell'imperiale equità, esprime le vostre gioiose congratulazioni. Esimetevi dunque dall'agire contrariamente alle regole e sappiate che anche dalla nostra parte imperiale sono confermati gli accordi, l'amicizia e la pace. Inoltre, a felicitarsi della mia imperiale assunzione al trono, come da vostra antica tradizione, abbiate cura di mandare alla mia Soglia di Felicità un vostro valido ambasciatore, il quale, dopo aver

16 «[V]e dūdâm-i meni' al-arkânımızla cadde-i şulh ve âmânda sâbit qadim ve madde-i 'ahd ve peymânda râsikh-i dem olan mülûk-i eţrâf ve hükâm-i eknâfi bu khaber meseret âsir ile tebşir ve müsned-i salţanat-i 'azimî ve müttekâ-i khilâfet-i küberi temekkün ve istiqrârımızdan vâqif ve khabîr eylemek 'âdet-i qadîme pâdişâhâne ve şime-i kerîme khosrevâne olduđuna binâyen nâme-i hümâyûn 'izzet-i meşhûnumuz silk-i taħrîr ve rişte-i teşîre getirilib nâme-i hümâyûn 'izzet maqrûnumuzla dergâh-i mu'âllam çavuşlarından qadruhu al-emâsil ve al-eqrân Mehmed Çavuş zida qadrehu irsâl olundu». *Documenti Turchi*, b. 11, d. 1229, prima decade *Rebiülâhîr* 1027 (28 marzo-6 aprile 1618). Venezia: Archivio di Stato.

prestato – se Dio vuole – le sue onorevoli funzioni, farà ritorno dalle vostre parti.¹⁷

In questo passaggio troviamo l'intero spettro lessicale relativo all'area semantica dell'*amicitia* di aristotelica e ciceroniana memoria, ben lungi dal costituire un sentimento personale, ma piuttosto concetto politico, finalizzato al beneficio della cosa pubblica (*utilitas rei publicae*; Narducci 2018, 15).

Non suonava tuttavia contraddittorio il ricorso alla classicità in un contesto così marcatamente barocco? Nella cultura italiana, in realtà, la tradizione classica rimase un punto di riferimento per tutto il Seicento, nonostante le sue misurate proporzioni appaiano trasfigurate, o meglio «corrotte», dalla ridondante estetica barocca (Croce 1953, 37). Anche nel caso del firmano che stiamo analizzando, lo stile decisamente sovraccarico esprime pur sempre concetti che troviamo in Ahmed I e, a voler rimontare al Rinascimento, anche in Solimano il Magnifico.

Al Barocco fu però caro il concetto di instabilità, di metamorfosi, la trasfigurazione e il senso del nuovo (Morando 2007). Infatti, un'unica, importante novità non poteva mancare nella lettera di Osman II, che fu una delle più brillanti personalità ottomane del Seicento. Questa novità è la congiunzione, definita nel testo con il nome di *iqtirân*, tra *dostluq* e *'adalet* (*amicitia* ed *aequitas*, politica estera e interna), distinte, ma congiunte, nel progetto di buon governo che il giovane sultano intendeva realizzare.

Il termine *iqtirân* proviene dall'astrologia, definendo la congiunzione tra due pianeti (Unat 2000, 666-7). In particolare la cosiddetta 'Grande Congiunzione', quella che interessa, ogni quattro secoli, Giove e Saturno, nota agli ottomani con il nome di *Kırân-i ulviyyân*, si sarebbe verificata di lì a poco, precisamente il 16 luglio 1623.¹⁸ La fine violenta di Osman II, strangolato il 20 maggio 1622 da una

¹⁷ «[Q]adîm al-ayamdan ila-hazâlân âbâ ve ecdâd 'âlî nijâd enâr-â'llahu te'âla berâhîn-hum ila yevm'ül-mi'âd ile müşeyyed ve mürûr-i zamân ve gurûr-i melevân ile müstahkem ve mümehtid olan dostluq-i şerâitîn i'lân ve izhâr ve mu'âhede ve müşâfât levâzimat-i aş-kâr edüb [...] taqdîm merâsim meserret ve şâdmâni ve tekmlî levâzîm ibtihâc ve emânî bâbında ilâf ve işrâf ve ecdâd-i 'âliye-i nijâdımız zeman-i 'adâlet iqtirânlarında ri'âyet olunugelen şurûh 'ahd ve misâq ve 'uhûd-i şulh ve vifâq kamâkân ri'âyet olunub mâdâm-ki sizûñ tarafîñizdan 'ahd ve âmân ve şulh ve peymâne mugâyir vaz' irtikâb ve şer'ân ve 'urfân naqz-i 'ahdi müceb hareket ve evzâ'a şitâb olunmaya cânib-i hümayûnumuzdan dahi mâbeyinimizde olan esâs mu'âhede ve müşâlağa tatarruq âfet khillden maşûn ve urûz-i 'ile ü tagayyürden me'mûn olmaq muqarrer bilesin». *Documenti Turchi*, b. 11, d. 1229, prima decade *Rebiülâhîr* 1027 (28 marzo-6 aprile 1618). Venezia: Archivio di Stato.

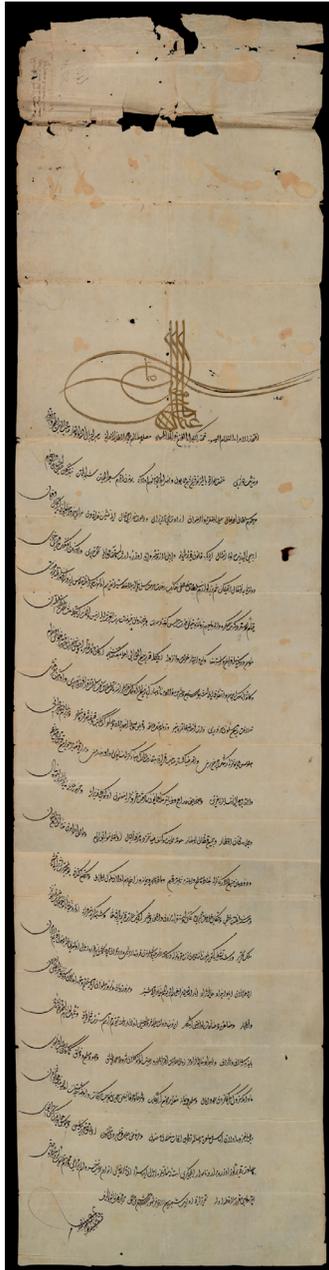
¹⁸ Curiosa coincidenza, questa lettera di Osman II al doge è stata decifrata durante il modulo di Letteratura turca 2 conclusosi nel dicembre 2020, quando occorre la prima Grande Congiunzione successiva a quella del 1623, visibile, questa volta, a occhio nudo dal nostro emisfero. L'occasione mi è grata per ringraziare tutte le studentesse e gli studenti che vi hanno partecipato, per le stimolanti discussioni.

congiura fomentata dai giannizzeri, gli avrebbe impedito di osservarla, così come di imprimere il vagheggiato nuovo corso alla storia dell'Impero ottomano.

Sul cammino della pace (*cadde-i şulh*), un principe, che faccia dell'equità la propria ispirazione, si accompagna di *amici optimi*, e infatti, come richiesto esplicitamente alla fine del firmano, il bailo Francesco Contarini (*yarâr ve nâmdâr elçiñüz*) partì alla volta di Istanbul per congratularsi con il nuovo sultano. Nel frattempo, una lettera sultanale giunse a Mustafa Pascià, governatore di Bosnia, nella quale si chiedeva di ristabilire tutti i privilegi di cui i mercanti veneziani avevano goduto a Sarajevo all'epoca di Ahmed I, specificando che la Repubblica *'ahd ve 'adalet üzere* non potesse essere considerata responsabile di atti commessi da potenze straniere a detrimento di mercanti musulmani.¹⁹ Evidentemente, era pronta l'occasione affinché la Grande Congiunzione diventasse pratica politica.

¹⁹ *Documenti Turchi*, b. 11, d. 1243, terza decade *Safer* 1028 (7-15 febbraio 1619). Venezia: Archivio di Stato.

Appendice 1: Documenti Turchi, b. 11, d. 1229.
Venezia: Archivio di Stato



Appendice 2: Traslitterazione

Tuğra ('Osmân Khân bin Aḥmed muzaffer dâ'imâ)

1. İftikhâr al-ümerâ-i al-'uzzâm al-'isevviye mokhtâr al-küberâ-i al-fikhâm fî al-millet al-mesihîye muşlih meşâlih cemâhîr al-ṭâife al-nazrâniye sâhib-i eziyâl al-ḥaşmet ve al-vaqâr şâhib-i delâil al-mecd ve al-iftikhâr
2. Venedik dõju khatimet 'avâqibuhu bi'l-khayir tevqî'-i refî'-i hümâyûn vâsîl olıcaq ma'lûm ola-ki bundan aqdem sa'îd al-ḥayât şehid al-memât cennet-i mekân 'alyây-i âşiyân vâlid-i mâcidim
3. merḥûm Sultân Aḥmed Khân 'aleyh al-magfiret ve al-rizvân irâdet fi'l-âzâl ve davet-i khudâ-i muta'âl ile nişîmen-i fâniden sarây-i surûr-i câvdâniye irtihâl ve fermân-i
4. irca'î ila' Rabb'îñ medlûluna imtisâl eyledikde qânûn-i qadîme-i 'osmânî ve âyin-i lâzime khosrevânî üzere irs ve istihqâq ile takht-i pederî ve evrenk-i bâ-ferheng sürûri cenâb
5. devlet-mâbime intiqâl etmişken 'amm-i büzürgvarım Sultân Muştafa Khân'îñ ri'âyet-i hürmet sinn-ü sâli mülâḥazasıyla taqdîm olunub serîr-i salṭanata cülûs edüb umûr-i salṭanata biraz müddet
6. qıyâm gösterdikden sonra vâlid-i mâcidim zamanında khayli müddet celis köşe-i vahdet ve nice zaman füyüzât Rabb'ül-garas ile enis ve ülfet etmekle meşâgal 'azîme-i salṭanattan
7. tav' ve rizâsıyla ferâğ ve isti'fâ ve gerü ihtiyâr 'azlet ve inzivâ eylemekle qad raca'a'l-haqqu ilâ ehlihi muqtezâsınca erkân-i devlet qâhire ve âyân-i hazret bâhire ve sâir khâvaşş ve 'avâmm
8. ve kaffe-i enâmiñ icmâ' ve ittifaqî ile işbu sene-i seb' ve 'işrun ve elf mâh-i mübârek Rebi'ül-evvel'îñ gürrre-i gürrâsında takht-i sa'âdet bakht-i salṭanat rûz-efzûn pederî ve evrenk bâ-ferheng
9. khilâfet-i reb'-i meskûn sürûri zât-i ferkhunde şifâtımıza mütir ve zimâm hadd ve 'aqd ve qabz ve beş umûr bilâd ve 'ibâd kedd-i kifâyet ve qabza-i taşarrufumuza müsakhkhar ve serîr-i âlem-maşîr-i khosrevânî
10. cülûs-i hümâyûnumuzla reşk çerkh-i berin ve efser ziyâ-güs-ter şâhib-i qîrânî muqârenet târik-i mübâreğimizle müsâvî revâq çârümîn ve merâqî-i menâ'ir cevâm' qaddese mecâm' khuṭbe
11. ve elqâb-i ma'âlî intisâbımızla müzeyyen ve şahâ'îf derâhim ve denahir sikke-i hümâyûn mekrûmet maqrûnumuzla ma'nûn olub, kaffe-i berâyâ ve cumhûr re'âyâ sâye-i 'adâletimizde âsûdeḥâl
12. ve cümle-i sükkân âqtâr ve cemi' quṭṭân-i emşâr ḥavme-i ḥimâyet ve kenef-i şiyânetimizde mürrefeh el-bâl olmağla

- sevâbiq-i eyyâm ve sevâlif-i â'avâmdan khânedân-i refî'-i al-bünyân
13. ve düdmân-i meni' al-arkânımızla cadde-i şulh ve âmânda sâbit qadim ve madde-i 'ahd ve peymânda râsikh-i dem olan mülûk-i etrâf ve hükâm-i eknâfî bu khaber meserret âsir ile tebşir
 14. ve müsned-i saltanat-i 'azimî ve müttekâ-i khilâfet-i küberî temekkün ve istiqrârımızdan vâqif ve khabîr eylemek 'âdet-i qadîme pâdişâhâne ve şime-i kerîme khosrevâne olduğuna binâyen nâme-i hümâyûn 'izzet-i meşhûnumuz
 15. silk-i tahtîr ve rişte-i testîre getirilub nâme-i hümâyûn 'izzet maqrûnumuzla dergâh-i mu'âllam çavuşlarından qadruhu al-emâsil ve al-eqrân Mehmed Çavuş zîda qadrehu irsâl olundu. 'İnd-al-vuşul qadîm al-ayamdan
 16. ila-hazâlân âbâ ve ecdâd 'âlî nijâd enâr-â'llahu te'âla berâhînum ila yevm'ül-mi'âd ile müşeyyed ve mürûr-i zamân ve gurûr-i melevân ile müstaḥkem ve mümehhid olan dostluq-i şerâitîn i'lân
 17. ve izhâr ve mu'âhede ve müşâfât levâzimat-i aşkâr edüb devlet-i 'aliye ferd-ü-semîn ol[may?]anlar raḡmına taqdîm merâsim meserret ve şâdmânî ve tekmîl levâzim ibtihâc ve emânî
 18. bâbında ilâf ve işrâf ve ecdâd-i 'âliye-i nijâdımız zaman-i 'adâlet iqtirânlarında ri'âyet olunugelen şurût 'ahd ve misâq ve 'uhûd-i şulh ve vifâq kamâkân ri'âyet olunub
 19. mâdâm-ki sizûñ tarafîñızdan 'ahd ve âmân ve şulh ve peymâne muḡâyir vaz' irtikâb ve şer'ân ve 'urfân naqz-i 'ahdi müceb hareket ve evzâ'a şitâb olunmaya cânib-i hümâyûnumuzdan
 20. dakhi mâbeyinizde olan esâs mu'âhede ve müşâlaḡa tataruq âfet khillden maşûn ve urûz-i 'ilel ü tagayyürden me'mûn olmaq muqarrer bilesin. Ve cülûs-i hümâyûnumuzuñ taḡşîni içün
 21. 'âdet-i qadîmeñüz üzere yarâr ve nâmdâr elçiñizi âstâne-i sa'âdetimize irsâl edesiz-ki inşâ âllah-u ta'âla envâ-i re'âyet khosrevânim ile mer'î ve muḡterim qılınub gerü cânibiñize 'avdet
 22. etdirilmesi muqarrer mülâḡaza ola. Taḡriren fî evâ'îli şehri Rebî'ül-âkhir min şuhûri sene-i seb' ve 'işrun ve elf min Hicreti men lehu'l-'izzu ve al-şerif.
 23. Be-maqâmı dârü's-selaḡinî'l-'alî Qoştanḡinîyye el-maḡmiyye.

Appendice 3: Traduzione

Osman Han figlio di Ahmed sempre vittorioso

Orgoglio tra i potenti governanti della Cristianità, capo tra gli illustri della nazione del Messia, riconciliatore tra i popoli cristiani, maestoso e degno, possessore di ornamenti e argomenti, il Doge di Venezia, possa il suo fine terminarsi in bene.

Non appena la lettera imperiale sarà giunta, sia conosciuto quanto segue. In precedenza, per volontà di Dio eccelso è trapassato da questo vano mondo al sublime ed eterno paradiso il defunto mio illustre genitore, felice in vita e martire in morte, il Sultano Ahmed Han - possano la misericordia e grazia di Dio essere su di lui. Benché, per antica consuetudine ottomana, dovessi io ereditare il trono paterno, mi è stato anteposto, per ragioni d'età, mio zio paterno, il Sultano Mustafa Han. Costui, una volta salito al trono, ha dimostrato per breve tempo interesse verso gli affari dell'Impero, per quanto all'epoca del sultanato del mio illustre genitore abbia condotto a lungo una vita ritirata, alla quale ha voluto appunto fare ritorno, abbandonando i pensieri del governo e rieleggendo a propria dimora la solitaria quiete e la contemplazione divina. Quindi, quest'anno 1027, conformemente alla parola di Dio, con il concorde assenso dei pilastri dello Stato, dei capi delle province, delle genti pubbliche e private tutte, nel primo giorno del mese benedetto di Rebiülevvel, è stato concesso il trono paterno alla nostra persona. Unendosi dunque [...] governanti e sudditi sono ora protetti e tranquilli nella mia sublime equità.

Secondo antica consuetudine imperiale, allo scopo di annunciare questa notizia, è stato mandato Mehmed Çavuş - possa la sua forza accrescersi - presso i principi stranieri che da lungo tempo hanno nutrito sentimenti d'amicizia verso la mia illustre dinastia e rispettato i reciproci accordi di pace. Al suo arrivo, per l'amicizia che da tempo immemore avete mostrato ai miei eccelsi antenati [nonostante i nemici del sublime Stato?] e in conformità ai patti e agli accordi che sussistono in congiunzione all'esercizio dell'imperiale equità, esprimete le vostre gioiose congratulazioni. Esimetevi dunque dall'agire contrariamente alle regole e sappiate che anche dalla nostra parte imperiale sono confermati gli accordi, l'amicizia e la pace. Inoltre, a felicitazione della mia imperiale assunzione al trono, come da vostra antica tradizione, abbiate cura di mandare alla mia Soglia di Felicità un vostro valido ambasciatore, il quale, dopo aver prestato - se Dio vuole - le sue onorevoli funzioni, farà ritorno dalle vostre parti.

Prima decade del mese di Rebiülahir, anno 1027 dell'Egira.

A Costantinopoli la ben protetta, casa dei sultani sublimi.

Appendice 4: Trascrizione della traduzione del dragomanno (*Documenti Turchi*, b. 11, d. 1230. Venezia: Archivio di Stato)

[foglio n. 1 *recto*] Al più glorioso tra i sublimi principi della nation christiana, eletto tra i signori grandi et eccellenti nella religion del Messia, moderatore delli negotii dell'universa nation nazarena, posseditore del manto della pompa, gravità et reputatione, patron di quelli che guidano alla gloria et grandezza, il Doge di Venezia, il cui fine sia buono.

Al gionger dell'eccelso segno imperiale vi sarà noto che essendo nel passato per volontà et vocatione del vivo, eccelso et sempiterno signore trapassato dalla stanza di questo vano mondo al paradiso della sempiterna gloria il felicissimo in vita et martire in morte, anidato nel sublime paradiso, nostro padre Sultan Achmat Kan, sopra il quale sia la misericordia et gratia de Dio, et toccando perciò secondo l'antico canon ottomano et stile imperiale alla nostra felicissima maestà di heredità la sedia paterna et il scetro signorile, è stato, per termine d'osservanza et honorevolezza anteposto il nostro magnanimo zio Sultan Mustafa Kan. Et assonto alla regal sedia dell'imperio il qual nostro zio, dopo haver al quanto tempo atteso al reggio comando et havendo in tempo del glorioso nostro padre longamente fatto vita ritirata et solitaria et acquistato la gratia della divina contemplatione, ha di sua spontanea volontà abbandonato i pensieri del gran governo imperiale, et eletto di novo il luoco della solitaria quiete. Che però conforme la parola divina, la ragione al fine perviene a chi li ha, è stato con l'unione et comun assenso delle colonne dell'imperio et delli principal governatori [*verso*] et ministri dell'autorità del regno et di tutta l'università delle genti pubbliche et private in questo anno 1027 nel primo giorno della benedetta di Rebiulevel, cioè alli 26 di febraro 1617, concessa la felice sede et il scetro del vicariato della signoria delle quattro parti dell'universo alla gloriosa et felicissima nostra persona et dato nelle mani della nostra potestà la briglia del comando delle città e dei sudditi et successa la nostra sublime assontion all'imperio, onde che per questo tutti i sudditi vassali et habitanti restano sotto la reggia nostra protezione in stato quieto et tranquillo.

Però, essendo imperial costume et stil reggio di anontiar questa gioiosa et gioconda nova alli principi esterni, che da molti anni in qui conservano constante amicitia et confederatione con la sublime casa et imperial corte nostra, vi abbiamo pertanto scritta la presente honorevol imperial lettera et inviata coll'honorato tra li suoi simili Mehemet Chaius dell'Eccelsa nostra Porta, al capitarvi dello quale, conforme all'amicitia che havette fermamente conservato d'antico tempo in qua con li sublimi progenitori nostri (le cui stanze siano illuminate dal splendor et lume divino) doverette a confazione di quelli, che non son ben affetti et amici della nostra grandezza, dimostrare

segni di allegrezza et sincera amecitia et conservar tuttavia li patti et conditioni della promessa et buona pace, si come havette conservato nel tempo della felice et gloriosa memoria de precessori nostri perchè mentre voi non incorarete a far attione contra le conditioni della pace et bona confederatone, ne cometterete motto, ne cosa che possi ne per raggione, ne per auctorità esser causa di romper i patti, et le conditioni dell'amecitia, dal canto dell'imperial maestà nostra [foglio n. 2 *recto*] medemamente si custodiranno et conserverano li fundamenti della confederatione et buona pace che è tra noi et si haverà risguardo di non lasciar pregiudicar per niun accidente all'amecitia nostra. Et in conformità dell'antico stille et costume nostro, mandarete un valoroso et famoso vostro ambasciatore alla nostra Felice Porta per congratularsi dell'imperial assontione nostro, perchè piacendo all'altissimo Dio sarà favorito con diverse sorti di regal honori et rimandato in dietro alle vostre parti.

Datti nella sublime sedia della custodia città di Constantinopoli alli primi della Luna di Rebiulachir l'anno 1027 cioè circa li primi di aprile 1618.

[verso] Lettera senza la sua traduzione in turco di Sultan Osman che partecipa la sua assunzione al trono data li 1027 cioè il 1618.

Lettera imperiale chiamata nelle lettere di Costantinopoli di numero 5 di X april 1618.

Bibliografia

- Costantini, V. (2014). «Fin dentro il paese turchesco: stabilimento della scala di Spalato e potenziamento delle reti mercantili e diplomatiche veneziane nell'entroterra bosniaco». *Studi Veneziani*, 67, 267-81.
- Coulson, N.J.; Cahen, C.; Lewis, B.; Le Tourneau, R. (2012). s.v. «Baytal-Mâl». *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Ed. by P. Bearman et al. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0109.
- Cozzi, G.; Cozzi, L. (a cura di) (1965). *La Repubblica di Venezia, la casa d'Austria e gli Usocchi*. Bari: Laterza.
- Croce, B. (1953). *Storia dell'età barocca in Italia. Pensiero, poesia e letteratura, vita morale*. Bari: Laterza.
- Kantorowicz, E. (1989). *I due corpi del Re*. Torino: Einaudi.
- Knolles, R. (1638). *Generall Historie of the Turkes*. London: Adam Islip.
- Kramers, J.H. (2012). s.v. «Othmân II». *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Ed. by P. Bearman et al. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_6039.
- Lane, F.C. (1973). *Venice: A Maritime Republic*. Baltimore; London: Johns Hopkins University Press.
- Morando, S. (a cura di) (2007). *Instabilità e metamorfosi dei generi nella letteratura barocca = Atti del convegno* (Genova, 5-8 ottobre 2006). Venezia: Marsilio.
- Narducci, E. (2018). *Le ambiguità della amicitia*. Cicerone, *L'amicizia*. Milano: Rizzoli, 5-48.

- Paci, R. (1971). *La 'scala' di Spalato e il commercio veneziano nei Balcani fra Cinque e Seicento*. Venezia: Deputazione di Storia Patria per le Venezie.
- Peirce, L.P. (1993). *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*. New York; Oxford: Oxford University Press.
- Piterberg, G. (2003). *An Ottoman Tragedy: History and Historiography at Play*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.
- Purchas, S. (1625). *His Pilgrimes*, Second Part, book IX. London: William Stansby.
- Sarpi, P. (1965a). «Aggiunta all'istoria degli Uscocchi». Cozzi, Cozzi 1965, 5-70.
- Sarpi, P. (1965b). «Trattato di pace et accomodamento». Cozzi, Cozzi 1965, 139-402.
- Tapié, V.L. (1998). *Barocco e classicismo*. Milano: Vita e Pensiero.
- Tenenti, A. (1961). *Venezia e i corsari 1580-1615*. Bari: Laterza.
- Unat, Y. (2000). «Eski Astronomi metinlerinde karşılaşılan astronomi terimlerine ilişkin bir sözlük denemesi» (Un saggio lessicale sui termini astronomici incontrati negli antichi testi). *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkez Dergisi*, 11, 633-96.
- Vatin, N.; Veinstein, G. (1996). *Les Obsèques des sultans ottomans de Mehmed II à Ahmet I^{er} (1481-1616)*. Veinstein, G. (éd.), *Les Ottomans et la mort. Permannences et mutations*. New York; Leiden; Köln: Brill, 207-44.

Leggere Ruscelli a Istanbul

L'incontro di un *müderriş* ottomano con un'opera di cartografia rinascimentale

Giancarlo Casale

Istituto Universitario Europeo, Italia

Abstract This essay reconstructs a largely forgotten project by a group of late sixteenth-century Ottoman intellectuals to challenge traditional cosmographic knowledge, and to introduce the principles of modern mathematical cartography, through the systematic engagement with material from recently published Italian printed texts. It does so by comparing three different manuscript versions of Sipahizade Mehmed's *Kitāb-ı Evzāḥ al-Mesālik ilā Ma'rifeti'l-Buldān ve'l-Memālik* (The Conspicuous Pathways to Knowledge of Kingdoms and Countries), an encyclopaedia of world geography that the author progressively developed and rewrote over the course of nearly two decades, between the early 1560s and the 1580s. The final of these versions, containing the most radically new ideas on world geography, exists today in a single, incomplete copy from the eighteenth century – possibly an indication that its content was considered politically unpalatable by Sipahizade's most influential colleagues.

Keywords Ottoman geography. Ottoman cartography. Sipahizade Mehmed. Girolamo Ruscelli. Science. Islam.

Sommario 1 Un primo passo: tradurre e tradire. – 2 Una visione 'globale'. – 3 La *Geografia* di Girolamo Ruscelli. – 4 Un nuovo mondo da fare. – 5 Testo e contesto.

Se si dovesse stilare un elenco degli intellettuali ottomani cinquecenteschi più preparati a dialogare con il mondo del Rinascimento italiano, difficilmente ci si troverebbe il nome di Sipahizade Mehmed (m. 1589), un *müderriş* (insegnante di *madrassa*) di medio rango attivo a Istanbul a partire dagli anni Sessanta del XVI secolo. Anzi, tra i

pochi studiosi che si sono occupati di lui, è di solito considerato una figura più rappresentativa della tendenza esattamente opposta della vita intellettuale ottomana del periodo: ovvero, quella di mantenersi conservatori e autoreferenziali, addirittura fino a ignorare volutamente le correnti di pensiero di un mondo, al di fuori dei confini dell'impero stesso, ormai indirizzato verso un rapido e dinamico cambiamento.

Una dimostrazione palese di questa tendenza si trova nell'opera più celebre di Siphazade, il *Kitāb-ı Evzaḥ al-Mesālik ilā Ma'rifeti'l-Buldān ve'l-Memālik* (Libro di Segnalazioni delle Vie che Portano ai Paesi e Regni), scritta nel 1572. Benché si tratti di un'enciclopedia di geografia mondiale, compilata in un momento di grandissimo fermento del pensiero cosmografico occidentale dovuto alle esplorazioni d'oltreoceano allora ancora in corso, niente di tutto ciò trova segnale nel testo di Siphazade. Il suo, invece, è un lavoro basato esclusivamente su fonti medievali in lingua araba (principalmente il *Taqwīm al-Buldān*, 'La Tabella dei Paesi', dell'erudito siriano trecentesco Abul'l-Fedā'). Ne risulta una visione del mondo sostanzialmente immutata rispetto a quella di trecento anni prima, che non menziona neppure la scoperta del Nuovo Mondo, la circumnavigazione del continente africano, o il viaggio magellanico. Di conseguenza, sarebbe un eufemismo sostenere che la recente storiografia abbia poco apprezzato il contributo di Siphazade. Gottfried Hagen, ad esempio, la giudica «un'opera del tutto priva di contenuto entusiasmante... la quale offre poco o nulla di nuovo o originale». ¹ Timur Koraev, leggermente più generoso nei suoi giudizi, lo indica come un lavoro di «mediocrità brillante» (2015, 145).

Forse, però, per essere giusti nei confronti di Siphazade, sarebbe importante prendere in considerazione anche le sue condizioni di vita nel momento in cui scrisse l'*Evzaḥ al-Mesālik*. All'inizio degli anni Settanta del Cinquecento, il giovane geografo era ancora un *ālim* (intellettuale) senza grande reputazione, in cerca del suo primo incarico presso una *medrese* di prestigio. Come tale, il suo libro si potrebbe considerare una specie di 'tesi di abilitazione': non un'occasione per esporre nuove teorie ardenti, o per mettere in discussione le fondamenta della cosmografia tradizionale, ma, piuttosto, un veicolo per dimostrare la sua erudizione, le sue competenze tecniche e linguistiche, nonché la sua capacità di conformarsi alle aspettative professionali della sua disciplina. A questi fini pratici, il suo intervento non poteva che considerarsi un successo. Infatti, l'*Evzaḥ al-Mesālik* fu accolto molto positivamente da parte dei suoi superiori e, poco dopo la sua composizione, Siphazade vinse la sua prima cattedra in una *medrese* di pregio, quella di Koca Mustafa Paşa a Istanbul, con uno stipendio del tutto dignitoso di 40 akçe al giorno (Koraev 2015, 147).

¹ «There is hardly anything at all exciting about this work... which seems to promise hardly any new and original material»; Hagen 2006, 536-7.

È da questo punto che la profonda originalità e curiosità intellettuale di Sipahizade inizierà a farsi vedere. Invece di godere semplicemente dei frutti della sua reputazione, guadagnata dopo i recenti successi, occupandosi di nuovi studi, Sipahizade sentirà l'impulso di rivedere la stesura della sua 'tesi di abilitazione', e di riscriverla non solo una seconda ma addirittura una terza volta, inserendo gradualmente delle idee sempre più radicali nell'arco del decennio successivo alla prima pubblicazione. Con la terza edizione del suo trattato, finora sconosciuta agli studiosi e presentata per la prima volta con questa ricerca, egli arriverà al punto di capovolgere totalmente le fondamenta del pensiero cosmografico tradizionale greco-islamico.

1 Un primo passo: tradurre e tradire

Prima di occuparci della terza versione della 'tesi di abilitazione', iniziamo la nostra discussione con una considerazione sulla seconda edizione, in cui si intravedono i primi segnali della futura evoluzione. Realizzata da Sipahizade intorno all'anno 1574 su richiesta diretta del Gran visir Sokollu Mehmed Pascià, questa versione del testo ebbe come principale obiettivo la divulgazione: infatti, si trattava di un'abbreviazione e semplificazione dell'originale, e allo stesso tempo di una traduzione, realizzata dallo stesso Sipahizade, dall'arabo (la lingua usata nella sua prima composizione) al turco ottomano. Proprio nel fare questo cambiamento di registro, rivolto a una platea di lettori più ampia e variegata, Sipahizade trovò il coraggio di introdurre per la prima volta qualche dettaglio innovativo, in contrasto con la 'sapienza degli antichi'. Nella sua prefazione generale (*muḳaddema*), ad esempio, Sipahizade descriveva le recenti navigazioni d'oltreoceano dei portoghesi parlando esplicitamente della scoperta di un *Yeñi Dünya* ('Nuovo Mondo'), così segnando probabilmente il primo uso in assoluto di questo termine in turco ottomano (Casale 2019). In più, il geografo si confrontò direttamente con la sfida rappresentata da queste scoperte a uno degli assunti di base della geografia greco-islamica, secondo la quale l'abitazione umana si confina esclusivamente all'interno del cosiddetto 'quarto abitato' (*rub' al-meskūn*) del mondo. Il problema, spiegava Sipahizade, era che i 'malvagi portoghesi' (*portuḡāl-ı bed-fe'āl*), durante le loro recenti navigazioni verso occidente, avevano trovato delle terre abitate ben al di là del 'quarto abitato', le quali si estendevano fino alla Cina. «Così restando le cose», proseguiva l'autore, «risulta

che l'intera metà settentrionale del mondo è abitata, il quale si dovrebbe definire *metà abitata*».²

Per ribadire ai suoi lettori l'importanza di questo punto, Sipahizade si avvale anche della comunicazione visiva, tramite l'uso molto sfumato di una mappa schematica del mondo terrestre.³ La mappa, al primo sguardo una rappresentazione rudimentale e totalmente tradizionale del 'quarto abitato', era tuttavia assente nella prima edizione dell'*Evzâh al-Mesâlik*, totalmente priva di contenuti visuali. Essa raffigura il mondo terrestre nella forma di un disco piatto (orientato con il Sud verso l'alto), con una serie di linee parallele che indicano le sette 'zone climatiche' (*yedi iklim*) al di fuori delle quali, secondo la cosmografia tradizionale greco-araba, la vita umana era impossibile [fig. 1]. Conformandosi apparentemente a questa dottrina, la mappa contiene anche delle didascalie, inserite sopra il confine del 'primo clima' (quindi nell'emisfero meridionale) e sotto il confine del 'settimo clima' (nell'emisfero settentrionale), le quali affermano: «Le condizioni di queste zone sono sconosciute, ma pare che siano disabitate».⁴ Ma ai margini di questa grafica, appena oltre i limiti dell'emisfero in visione, Sipahizade si permette di aggiungere anche una nota di dissenso: «[Qui], nel loro insieme, ce ne sono altri dei sette climi».⁵

Dalla delicatezza di questi interventi, si direbbe che la volontà di Sipahizade di prendere le distanze dai 'saggi dell'antichità' resti ancora molto attenuata. Mentre, da un lato, egli parla apertamente di un 'Nuovo Mondo' che si estende fino alla Cina, dall'altro lato esita nel mettere in discussione il concetto classico dei 'sette climi' del mondo 'abitabile'. In più, è degno di nota che Sipahizade limiti strettamente alla prefazione della seconda edizione del suo studio queste sue attenuate aperture verso la cosmografia moderna. Il resto del testo, composto da vari capitoli di voci enciclopediche sui mari, fiumi, montagne e, soprattutto, le città del mondo, rimane scrupolosamente legato – come nella prima edizione – alla geografia tradizionale del 'quarto abitato'.

In questo senso, la seconda edizione dell'*Evzâh al-Mesâlik* si può considerare solo una prima tappa nell'evoluzione progressiva del pensiero di Sipahizade. Sarà piuttosto con la sua terza edizione, un'opera

2 «*Bu takdirce arzuñ naş-ı şimâlisi ma'mûr olup naş-ı meskûn denilür*»; Reis Efendi 644, fol. 5a. Anteriore a Sipahizade, l'unica altra discussione del problema del 'quarto abitato' è di Seydi Ali Reis (cf. Berardi 2012).

3 Il manoscritto della seconda edizione (in turco ottomano) dell'*Evzâh al-Mesâlik* citato in questo articolo è conservato a Istanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Reis Efendi 644. Per le due grafiche sopraindicate, vedi foll. 3a e 4a.

4 «*Bu cânibleriñ ahevâleri ma'lûm degildür, zâhir budur ki harâbdur*»; Istanbul, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Reşid Efendi 644, fol. 4v.

5 «*Ahar al-aqâlîm as-sâbi' 'anhu'l-cumhûr*»; Istanbul, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Reşid Efendi 644, fol. 4v.



Figura 1 Scheda climatica emisferica (orientata con il Sud in alto). Nella nota marginale in basso a sinistra si legge: «[Qui], nel loro insieme, ce ne sono altri dei sette climi». Mehmed Siphāzāde, *Kitāb-ı Evzāḥ al-Mesālik ilā Ma'rifeti'l-Buldān ve'l-Memālik*, seconda edizione (circa 1574). Istanbul, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Reşid Efendi 644, fol. 4v

finora sconosciuta agli studiosi, che il *müderris* si dimostrerà pronto a proporre un vero capovolgimento della conoscenza ottomana della geografia del mondo.

2 Una visione ‘globale’

La nostra discussione sulla terza edizione dell'*Evzāḥ al-Mesālik* si dovrà confrontare innanzitutto con un elemento di grande complessità che riguarda la sua conservazione: infatti, il testo si conserva in un unico manoscritto, apparentemente incompleto, all'interno di un volume databile alla metà del Settecento (vale a dire, più di un secolo dopo la morte di Siphazade). Per limiti di spazio, rimanderemo a una prossima occasione un'analisi approfondita di tipo filologico di questo manoscritto, custodito nel fondo dei manoscritti del Museo di Palazzo Topkapı a Istanbul.⁶ Qui, il nostro obiettivo sarà invece quello di esaminare il contenuto dell'opera, e inserirlo in un contesto intellettuale più generale. Come vedremo, quest'operazione ci fornirà dei forti motivi per considerare il *succo* del manoscritto, nonostante la sua debole catena di provenienza, un autentico lavoro di Siphazade, con delle forti implicazioni per lo sviluppo suo e del suo ambito intellettuale a Istanbul durante gli ultimi decenni del Cinquecento.

⁶ Istanbul, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Revan 1642. L'ultimo foglio del manoscritto porta la data «h. 1152» (C.E. 1739-40), e il risguardo porta il timbro di Osman III (r. 1754-57). Gli ultimi paragrafi del testo contengono una narrazione delle campagne militari di Mehmed III (m. 1603), quindi di qualche anno posteriore alla morte di Siphazade.

Ciò detto, il primo elemento che contraddistingue questa versione dell'*Evzâh al-Mesâlik* dalle precedenti è sicuramente il programma visivo, in quanto essa si presenta con una ricca serie di mappe (più di una cinquantina in totale). La maggior parte di queste sono schizzi di piccole dimensioni, inseriti ai margini del testo per illustrare le varie voci enciclopediche in oggetto (comprese non solo le città del mondo, ma anche isole, monti, fiumi ecc.). Tuttavia, il testo contiene almeno una figura che si mostra in modo decisamente più imponente: una mappa, su due fogli affiancati, dei due emisferi del globo terrestre [fig. 2].

È importante ribadire che questa immagine *non* è la mappa originale di Sipahizade, piuttosto una copia successiva, realizzata più di un secolo dopo, evidentemente tratteggiata dalla mano di un copista senza una profonda conoscenza della cartografia. Come risultato, tale riproduzione rozza, quasi primitiva, ci permette di concludere poco o niente da un punto di vista cartografico. Quello che si può affermare con certezza, però, è che Sipahizade stesso considerava questa mappa, nella sua versione originale, di importanza fondamentale, in quanto forniva una modalità totalmente inedita di raffigurare lo spazio terrestre. Come tale, per aiutare i suoi eventuali lettori a interpretare una forma cartografica completamente nuova per loro, egli incluse un'estesa e dettagliata descrizione tecnica - una narrazione di fortissimo interesse, riportata qui in modo integrale:

Bu iki dâire ortasından gelmiş bir küre gibidür ki naşf-ı a'lâsı rub'-ı meskûn ve naşf-ı esfeli yeñi dünyâ didükleri deşt-i hâmûn dur. Topda her tarafı müsaţtaħda nakış ve taşvîr mâ-beş' yâ mütanaşşafa mevkûf olmakla bu maķâmda sıfır hacma tansîf münâsib görülp şekl-i şâniyle 'amel olındı. [Muţâla'asına]⁷ râġib olan sa'âdet-mende vâcibdür ki iki dâire'nün cevânibini kuţublardan biri birine müttaşıl küre-i tām olmak taħyîlini mülâhazada taķsim eyleye. Ve daħı ma'lûm ola ki [küre?]⁸ de satrancî otuz altı dâ'ire ta'ayyûn-ı derecât için 'alâ al-teviyye terķim ve taķsim olnup her hâne oner derece düşmüşdür. Ve tûl ve 'arż-ı beldân ve ta'ayyûn-i maħall ve mekân bu hesâbe mevkûf ve târiħde ma'lûm ve ma'rûf olup ba'dehu aķâlîm-i 'urfiyye ĥudûdı durki içinde vâķi' şehirler zıkr olnup tûl-i Andalus gibi ve maġrebden başlar ve bir dâ'ire ol şehirler ġarbdan şarka icmâl(en) bulunduktan sonra dâ'ire-i şâniyye beyânına şurû' olnur, in şâ' Allahu Te'âlâ.⁹

È come se una palla si fosse posta di mezzo tra questi due cerchi, la sua metà superiore essendo il 'quarto abitato' e la metà inferio-

7 «Muţâlaġasına» nel testo, apparentemente un errore del copista.

8 Qui appare un vuoto nel testo.

9 Istanbul, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan. 1642, fol.21r.

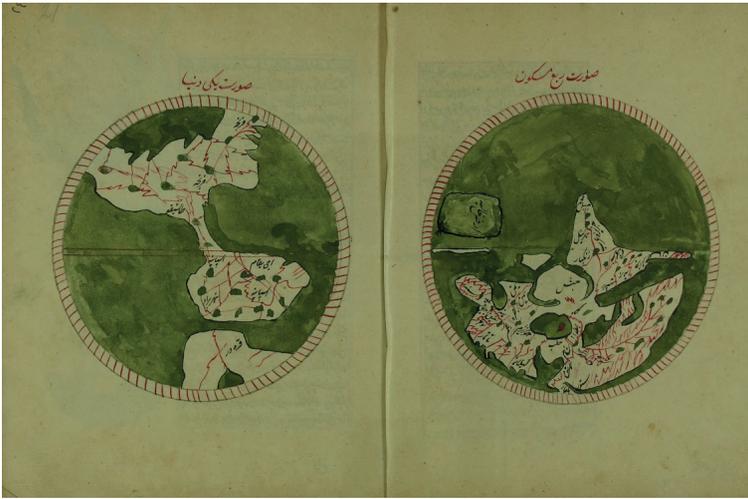


Figura 2 Mappa 'doppio-emisferica', con 'La Faccia del Nuovo Mondo' (*Şurat-ı Yeñi Dünyâ*), a sinistra e 'La Faccia del Quarto Abitato' (*Şurat-ı Rub'-ı Meskün*). Mehmed Sipâhizâde, *Kitâb-ı Evzâh al-Mesâlik ilâ Ma'rifeti'l-Buldân ve'l-Memâlik*, terza edizione (circa 1582?). Istanbul, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan. 1642

re il deserto sconosciuto che viene chiamato 'il Nuovo Mondo'. Si è trovato opportuno presentare l'intera superficie di un volto della palla su un piano, disteso e centrato, con il suo volume ridotto a zero tramite la bisezione, e di presentare il secondo [volto] nella stessa maniera. L'anima felice desiderosa di studiarla deve dividere in due con l'immaginazione la figura di una sfera completa, il quale bordo è composto dai due cerchi, congiunti dai loro poli. Sia ben noto anche che sulla sfera appare una scacchiera composta da trentasei cerchi, disegnati e graduati in modo esatto da poter ogni scatola rappresentare dieci gradi quadri. Le coordinate dei luoghi indicati [nel testo del libro] si presentano seguendo questo sistema, secondo i dati che sono stati finora raccolti.

Da un punto di vista strettamente tecnico, sarebbe difficile esagerare sull'originalità di questo passaggio, il quale ci fornisce la prima testimonianza diretta di un tentativo, da parte di uno studioso ottomano, di confrontarsi con la più grande sfida tecnica della cartografia europea del Cinquecento: quella di rendere visibile, tramite la proiezione matematica, l'intera superficie del globo terracqueo su un unico piano bidimensionale. Tra i cartografi rinascimentali, questa sfida suscitò un profondo dibattito assurto a dimensioni quasi esistenziali, legato all'incapacità del sistema cartografico classico di Tolomeo (basato sull'osservabilità teorica dell'intero 'quarto abitato' da un unico punto spaziale) di rappresentare un mondo ormai

riconosciuto 'globale' (Cosgrove 2001, 79-102). Curiosamente, però, nell'ambito ottomano un simile dibattito non si è mai registrato, per un motivo forse sorprendente: una quasi totale mancanza di familiarità con la cartografia tolemaica da parte degli ottomani. Difatti, diversamente dalle altre opere principali di Tolomeo (*L'Almagest* e il *Tetrabiblos*, *in primis*), la *Geografia*, in cui egli espose i principi della proiezione cartografica, non fu mai tradotta integralmente dal greco all'arabo durante i primi secoli dell'Islam (Rapoport, Savage-Smith 2018, 79-99). Di conseguenza, la cartografia islamica si sviluppò nella quasi totale assenza di un concetto di proiezione matematica, una situazione che continuò a perdurare nell'età ottomana, almeno fino alla metà del Seicento (Brentjes 2005, 125-56).

In questo senso, il passaggio di Sipahizade è veramente inedito: si tratta infatti della prima descrizione di una proiezione matematica del globo mai registrata da parte di un autore islamico. La quale, ai fini del presente studio, ci consente di affermare che la mappa originale, quella a cui Sipahizade fa riferimento, aveva poco a che fare con la copia maldestra arrivata ai nostri giorni. In più, i particolari della sua descrizione fanno pensare, oltre alla cartografia matematica in generale, a una categoria ben precisa di proiezione rinascimentale: la cosiddetta 'proiezione globale doppio-emisferica', in cui il mondo viene rappresentato in due immagini equivalenti, composte da due punti di osservazione equidistanti e frontalmente opposti, in modo tale da rendere i due emisferi contemporaneamente visibili in prospettiva centrale. Come vedremo in seguito, quest'identificazione risulta molto utile ai fini di indagare le possibili fonti a cui attinse Sipahizade, grazie alla dettagliata storia della divulgazione a stampa di questa nuova rappresentazione cartografica.

3 La Geografia di Girolamo Ruscelli

Vista con gli occhi di oggi, la proiezione doppio-emisferica è una banalità, equivalendo sostanzialmente a una modalità che si usa nella quotidianità per rappresentare il nostro mondo moderno in forma di globo. Fino al Cinquecento, però, questo modo di rappresentare lo spazio terrestre era totalmente sconosciuto, se non per alcuni esperimenti parziali (tipicamente con un unico emisfero) databili ai decenni anteriori all'anno 1550 (Snyder 2007). A partire da quel decennio, le prime rappresentazioni legittimamente 'doppio-emisferiche' furono sviluppate a pieno titolo a Venezia dal gruppo di cartografi guidato da Giacomo Gastaldi. La loro divulgazione a stampa iniziò solo dall'anno 1561, con l'uscita dell'edizione in lingua italiana della *Geografia* di Tolomeo, tradotta dal greco e ampiamente aggiornata dal noto umanista Girolamo Ruscelli (1561) [fig. 3]. Il volume ebbe un notevole successo editoriale, e fu successivamente ristampato negli anni 1564 e 1571.

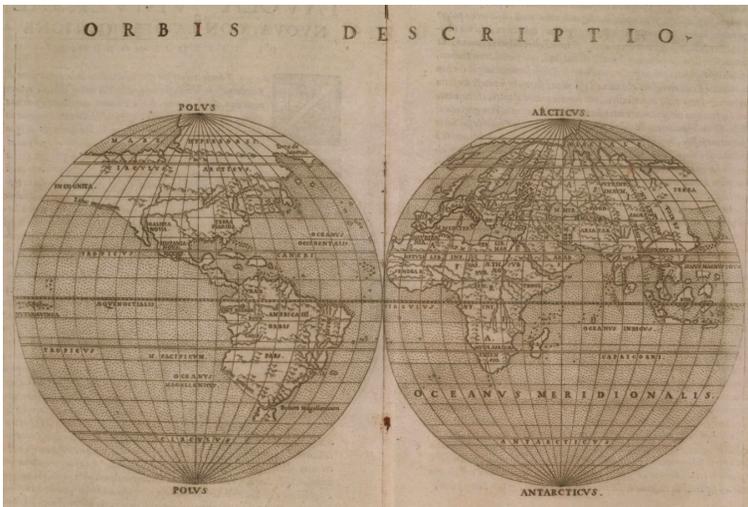


Figura 3 'Tavola Universal Nuova'. Girolamo Ruscelli, *La Geografia di Claudio Tolomeo Alessandrino, nuovamente tradotta di Greco in Italiano da Girolamo Ruscelli*. Venetia: Vincenzo Valgrisi, 1561

In realtà, solo la prima parte dell'opera di Ruscelli si può definire una traduzione del testo tolemaico. Nella seconda parte del volume, Ruscelli si dedica a un aggiornamento radicale della visione tolemaica, soprattutto in relazione alla conoscenza delle parti del mondo al di fuori del 'quarto abitato'. A questo fine, Ruscelli mette in contrapposizione un ciclo di carte sulla base dei dati forniti dallo scrittore alessandrino (le 'tavole antiche') e un secondo ciclo di carte (le 'tavole moderne') che raffigurano il mondo sconfinato e ormai 'globale' del Cinquecento stesso.

È precisamente in questo punto, nel passaggio dalla traduzione del testo tolemaico alla descrizione del mondo globalizzato, che Ruscelli introduce la proiezione doppio-emisferica, ovvero, la 'Tavola Universal Nuova, con la Descrizione di Tutto il Mondo'. Dedicandole un capitolo intero, il geografo inizia con l'osservazione che, seppure la sfericità del mondo fosse ben nota già ai tempi di Tolomeo, il dovere di descrivere soltanto il 'quarto abitato' significava che «egli potè facilmente imaginar la sfera schiacciata, e rapresentar quella sola quarta in disegno piano» (Ruscelli 1561, 361). Diversa, però, era la situazione per i moderni, che si dovevano confrontare con un globo ormai abitato in due emisferi, in modo tale che «la vista umana, ovunque si metta per rimirarlo, non possa vederne se non il mezo, senza rivolger se stessa, o il corpo, che vuol vedere». In più, nonostante le numerose soluzioni cartografiche proposte per questo problema, anche da parte di «persone eccellenti», nessuno aveva prodotto risultati convincenti fino all'introduzione della nuova proiezione doppio-emisferica, che Ruscelli considerava un vero salto di qualità:

È certamente il più ragionevole, il più vero, et il miglior modo da rappresentare il nostro mondo moderno, cioè tutto il globo della terra abitata, in piano, di quanti altri se ne sieno fin qui veduti, o se ne possano sperar forse d'haver' à vedere da qui avanti. (364)

Tuttavia, Ruscelli aveva previsto che questa modalità di rappresentazione, proprio per la sua innovazione, sarebbe stata talmente poco familiare ai suoi lettori da non essere facilmente interpretabile a un primo sguardo. Così, di pari passo con Sipahizade, egli fornisce un'ulteriore spiegazione per accompagnare la presentazione della figura stessa:

Finalmente, s'è poi ritrovato quest'altro modo d'aprir la palla, o la sfera, per un verso solo, & schiacciando o stendendo ciascuna delle due parti, venire à rappresentarvi il circolo Equinottiale, disteso ancor'esso, & commune all'una & all'altra, con dare à ciascuna i suoi meridiani ritorti fra loro, che girandosi con l'imaginazione quelle due parti attorno, per tornarle nella loro forma sferica, vengono à rincontrarsi insieme, col convesso o colmo loro in fuori [...]. Le parti sue si veggono ottimamente poste ne i luoghi debiti, & notate con lettere de' nomi loro. Onde non accade se non che chi n'ha bisogno o vaghezza si metta à riconoscerle & considerarle con diligenza, che per se stesso senz'altra dichiarazione altrui potrà capirle. Et essendo nuovo, o senza principii della Scienza di Geografia, potrà leggere le seguenti mie Esposizioni et Introduzioni universali, che gli saranno pienamente abbastanza per intender questa & tutte l'altre di questo volume [...]. Percioché ogni quadretto, inchiuso fra un parallelo e un meridiano, s'intende essere di dieci gradi o numeri per ogni verso. (364)

Operiamo un confronto tra questo passaggio e quello riportato da Sipahizade in precedenza. Benché non abbiano una corrispondenza esatta, i due testi dimostrano dei forti parallelismi sia nella forma che nel contenuto. Entrambi gli autori, infatti, si avvalgono del medesimo dispositivo concettuale nell'immaginare una palla, tagliata in due e schiacciata, che va ricomposta e rigonfiata mentalmente. Poi, entrambi sottolineano il carattere matematico delle figure descritte (addirittura con reticoli di dimensioni identiche: 10° quadri). Infine, entrambi propongono la nuova carta doppio-emisferica come una chiave di lettura per tutto il contenuto successivo dei loro volumi, invitando il lettore a consultare di continuo la mappa, facendo affidamento sulle coordinate riportate lungo il testo per ogni luogo descritto, per individuarne la posizione sulla superficie del globo.

4 Un nuovo mondo da fare

Nel loro insieme, tutti questi elementi di convergenza tra i testi di Ruscelli e Sipahizade registrano un forte livello di influenza, che va ben oltre la possibilità che Sipahizade abbia semplicemente sfogliato le pagine del libro di Ruscelli per consultare le figure (potenzialmente decifrabili, anche senza competenze linguistiche). Invece, Sipahizade ebbe probabilmente la possibilità di accedere, in qualche misura, al testo di Ruscelli e di trarne il significato non soltanto a fini tecnici (cioè, per spiegare le caratteristiche della nuova tavola doppio-emisferica), ma anche con l'obiettivo di sviluppare, seguendo il modello di Ruscelli, una posizione critica nei confronti delle fondamenta della cosmografia classica - così come verso i geografi moderni che non riuscivano a staccarsene con sufficiente ingegnosità.

La particolarità di Sipahizade, però, è che questa posizione critica si rivolgeva in primo luogo non ad altri autori, classici o moderni, ma verso le edizioni precedenti del suo stesso libro. Per ricapitolare, la prima versione in lingua araba dell'*Evzah al-Mesālik* era esclusivamente basata sulle fonti medievali. Nella seconda edizione, Sipahizade aveva riconosciuto la scoperta di un 'Nuovo Mondo', ma in una maniera che lasciava intatto il sistema tolemaico dei 'sette climi' (la 'metà abitata' del mondo). In più, questa discussione era limitata alla prefazione del libro, mentre i capitoli principali, dedicati a voci enciclopediche (disposte in ordine alfabetico), rimanevano sostanzialmente inalterati rispetto alla versione originale.

Ora, con la sua terza edizione, Sipahizade abbandonava totalmente il principio tolemaico dei 'sette climi', adottando la divisione mondiale di Ruscelli in due emisferi come il nuovo modello organizzativo della sua opera, divisa anche questa in due capitoli, uno dedicato al vecchio mondo dei 'climi tradizionali' (*aḳālīm-i 'urfıyye*), l'altro al 'secondo emisfero' (*dā'ire-yi şāniye*) del Nuovo Mondo. In più, egli

rinunciava alla disposizione alfabetica delle voci impiegata nei volumi precedenti, in favore di una nuova organizzazione strettamente geografica, sul piano di un itinerario immaginario che ruota intorno al mondo. Nel primo capitolo, dedicato ai 'climi tradizionali', questo percorso inizia in Andalusia, procedendo in seguito verso l'Oriente e concludendo in Cina. Poi, nel secondo capitolo - il quale, sfortunatamente, manca nel manoscritto preservato a Palazzo Topkapı - Sipahizade descrive un percorso nella direzione opposta, dall'Andalusia verso il Nuovo Mondo, e presumibilmente da lì fino alla Cina. In questo modo, il geografo aveva riorganizzato la sua enciclopedia, da un testo originalmente concepito come un elenco alfabetico destinato a essere consultato voce per voce, a un uso diverso: l'essere letto in modo tale da fornire al lettore l'esperienza concreta di percorrere mentalmente il globo intero. Inoltre, un elemento fondamentale di questa esperienza era la possibilità di visualizzare questo viaggio giramondo sulla nuova mappa doppio-emisferica, seguendo gli spostamenti da una tappa all'altra tramite la localizzazione delle loro coordinate sui reticoli (o 'scacchiera', nella terminologia di Sipahizade) della 'Tavola Universal Nuova'.

5 Testo e contesto

Occorre ribadire quanto quest'iniziativa fosse inedita. Non solo nel contesto ottomano, ma in tutta la storia del pensiero islamico si ignorano altri casi, anteriori a Sipahizade, in cui una visualizzazione di ordine matematico venisse posta al centro di un trattato di carattere scientifico -, una qualità squisitamente caratteristica della nascente cultura scientifica moderna/rinascimentale dell'Occidente (Smith, Findlen 2001). In più, fino a un periodo molto posteriore ai tempi di Sipahizade (vale a dire, fino alla seconda metà del Seicento), si fatica a individuare intellettuali ottomani di alto livello disposti a consultare testi (di qualsiasi materia) di provenienza occidentale - e tanto meno di usare tali testi per rivedere le proprie opere firmate.¹⁰

In questo quadro, come si potrebbe spiegare la precocità dello studio di Sipahizade? Come, quando e con l'aiuto di chi gli è stato possibile accedere al testo di Ruscelli? A quali lettori era destinata la terza, radicalmente dirompente edizione dell'*Evzaḥ al-Mesālik*? Alla fine dei conti, conviene considerare questo suo tentativo di allargare i confini della cultura scientifica ottomana un *unicum*, o piuttosto come il segno di una tendenza intellettuale più estesa dell'impero durante gli ultimi decenni del XVI secolo?

¹⁰ L'esempio più celebre è il *Cihānnumā* di Katip Çelebi (cf. Hagen 2022).

Senza avere risposte definitive a queste domande - che dovranno restare *desiderata* per un eventuale studio più lungo e approfondito -, ci limiteremo qui a proporre qualche suggestiva considerazione, iniziando con l'unico altro *müderri*s ottomano di questo periodo storico che affermi direttamente di aver consultato dei libri occidentali tramite delle traduzioni e compilazioni preparate in lingua turca. Si tratta, non a caso, dell'autore di un'altra opera di geografia mondiale: lo *Ḥadīs-i Nev* (Notizia fresca) di Mehmed Su'ūdī Efendi, il primo volume in turco ottomano dedicato a una descrizione dettagliata della geografia del Nuovo Mondo. Nella sua prefazione, infatti, Mehmed Su'ūdī spiega di essersi interessato, fino a un momento molto tardivo della sua carriera, principalmente allo studio delle stelle piuttosto che del mondo terrestre, fino a quando:

D'improvviso, si diffuse sulle lingue della gente, e si seppe e acquisì notorietà tra gli uomini, la rivelazione di un nuovo mondo, con confini e dimensioni che equivalgono a quelli del 'quarto abitato', e di cui il numero di abitanti, e la quantità di terre coltivabili, sono di un'abbondanza paragonabili, se non superiori. Prima di oggi, nemmeno un granello di notizie era giunto alle nostre parti a proposito [di questo mondo], di cui non si sapeva né il nome, né minimamente del suo aspetto. (Mehmed Su'ūdī Efendi 2019, 61-2)

Di seguito, Mehmed Su'ūdī spiega di essersi profondamente incuriosito verso questa nuova realtà, dedicandosi a una profonda lettura tra i 'primi scritti e libri antichi' (*zübür-i evvelin ve kütüb-i aḳdemīn*) per ricavare ulteriori informazioni, ma senza un esito soddisfacente. Poi la svolta:

Ma ora, si sono raccolti dei libri innovativi e delle mappe originali [*ba'zī kütüb-i muḥdeṣe ve ḥarā'it-i müsteḥdeṣe*], riportanti informazioni sul suddetto argomento, e contenenti narrazioni dello stesso. Una volta tradotti e commentati, un sommario [del loro contenuto] ne è stato composto [...] dopo di che, è diventato possibile entrare nell'obiettivo di base, e raggiungere la destinazione desiderata. (62)

Mehmed Su'ūdī scrive queste righe tra gli anni 1580 e 1582, il *terminus ante quem* della traduzione di questi 'libri innovativi e mappe originali' a cui fa riferimento (Tezcan 2012). Con notevole riservatezza, non nomina mai gli autori o i titoli di questi libri, né fornisce dettagli sull'identità di chi ne aveva fatto traduzioni e commenti. Tuttavia, uno studio meticoloso di Thomas D. Goodrich è riuscito a individuarne almeno quattro: *De orbe novo* di Pietro Martire d'Anghiera, *Historia general de las Indias* di Francisco López de Gómara, *Historia del descubrimiento y conquista del Perú* di Agustín de Zárate, e

Historia general y natural de las Indias di Gonzalo Fernández de Oviedo (Goodrich 1990, 33). In più, tramite un'analisi ortografica dei nomi e dei toponimi del testo di Su'ūdī, Goodrich ipotizza che chiunque abbia effettuato una traduzione in turco di questi libri, con tutta probabilità abbia lavorato non con edizioni in lingua originale (cioè castigliano e latino), ma con edizioni successive in lingua italiana.

Con l'eccezione del testo di Zárate (pubblicato a Venezia nel 1563), le prime traduzioni in lingua italiana degli altri tre titoli uscirono insieme in un'unica edizione, il terzo volume dei *Delle navigationi et viaggi* di Giovanni Battista Ramusio (pubblicato, sempre a Venezia, nel 1566). In più, lo stesso volume di Ramusio contiene una versione più rudimentale della carta 'emisferica' del nuovo mondo di Giacomo Gastaldi - ma priva, come nel caso di Ruscelli, di una mappa gemellata del vecchio mondo o una spiegazione testuale della sua innovativa proiezione (Ramusio 1566, 3: 455-6). È possibile, dunque, che sia stata proprio la 'Tavola Universal Nuova' del volume di Ruscelli a colmare queste lacune? In questo caso, si potrebbe ipotizzare un punto di partenza condiviso dei due testi di Mehmed Su'ūdī e Sipahizade, tematicamente legati, o addirittura una collaborazione tra i due autori, resa possibile, durante gli anni immediatamente anteriori al 1580, dalla traduzione in turco ottomano di un gruppo di volumi a stampa di lingua italiana sul tema generale della scoperta del Nuovo Mondo e la nuova geografia moderna.

Un curioso dettaglio biografico ci permette, in qualche modo, di concretizzare questa ipotesi. In effetti, tra il 1580 e il 1583, proprio negli anni in cui Mehmed Su'ūdī avrebbe firmato il suo *Ḥadīs-i Nev*, lui e Sipahizade risultano colleghi nella stessa prestigiosa *medrese* imperiale, quella dei *Sahn-ı Saman* a Istanbul.¹¹ Questa inaspettata convergenza di carriera apre la possibilità che i due geografi abbiano consultato e discusso insieme i 'libri innovativi e mappe originali' in un momento in cui erano 'colleghi di dipartimento', e che la terza edizione dell'*Evzâḥ al-Mesâlik* - attualmente senza data di composizione - sia stata realizzata proprio in questi stessi anni.

Con tale possibilità, si potrebbe anche spiegare uno dei principali misteri che la terza edizione di Sipahizade ci lascia da risolvere: l'effettiva assenza del capitolo dedicato al Nuovo Mondo. Come già discusso in precedenza, nella sua prefazione Sipahizade descrive ai suoi lettori un'opera divisa in due parti: una dedicata ai 'climi tradizionali' (*aḳālīm-i 'urfıyye*), e un'altra dedicata al nuovamente ritrovato 'secondo emisfero' (*dā'ire-yi sāniye*). Quello che lascia perplessi,

¹¹ Secondo la *tezkere* (enciclopedia bibliografia) di Atai, Sipahizade insegnava alla *Sahn-ı Saman* tra Rebi'ul-âḥir 987 (maggio 1579) e Zi'l-hicce 991 (dicembre 1583), Mehmed Su'ūdī tra Zi'l-hicce 987 (gennaio 1580) e Muharrem 993 (gennaio 1585); cf. Atâyi 2017, 1, 906, 919-20.

però, è che nell'unico manoscritto esistente della terza edizione, questa seconda parte manchi del tutto, e dal curioso modo in cui Sipahizade ne disquisisce, egli lascia intendere che, nonostante la sua *intenzione* di includere un simile capitolo, forse non lo aveva realmente firmato, asserendo: «Una volta che le città del primo emisfero saranno conosciute complessivamente, passando dall'Occidente all'Oriente, si inizierà, *Insciallah*, una descrizione del secondo emisfero». ¹²

Si tratta, quindi, di un manoscritto difettoso, o di un testo mai completato? Senza la scoperta di altri esemplari del manoscritto, questa resterà inevitabilmente una domanda senza una risposta definitiva. Una possibilità intrigante, però, è che il capitolo sul 'secondo emisfero' a cui si riferiva Sipahizade non fosse un'opera sua, ma una parte del libro del suo collega Mehmed Su'ūdī, la quale egli progettava probabilmente di inglobare nel suo volume. In effetti, il terzo e principale capitolo dello *Hadīs-i Nev*, anche se sovente caratterizzato come un trattato sul 'Nuovo Mondo', in realtà è un'esposizione su tutto l'emisfero occidentale rivendicato dal re di Spagna, comprese le Filippine, le 'isole delle spezie' e altri territori confinanti con l'Estremo Oriente dell'Asia marittima. In più, una gran parte del testo di Su'ūdī è composta proprio da una serie di 'voci', dedicate a luoghi messi nell'ordine di un itinerario di viaggio. Insomma, la descrizione di Sipahizade la incalza quasi perfettamente.

Da questa osservazione, concludiamo il nostro studio azzardando un'ultima ipotesi sul destino postumo delle opere gemelle di Sipahizade e Mehmed Su'ūdī. Si parte da una recente tesi di Baki Tezcan, secondo cui Mehmed Su'ūdī avrebbe scritto lo *Hadīs-i Nev* con delle motivazioni palesemente politiche, le quali si fanno notare già dal titolo scelto per il suo testo (il 'Nuovo Hadith'). Secondo Tezcan (2013), questo titolo sarebbe una provocazione che riflette un'ambizione da parte di Su'ūdī di minare l'autorevolezza degli *'ulemā* in favore del sultano, tramite l'esposizione di un Nuovo Mondo totalmente sconosciuta alla sapienza tradizionale islamica. Per motivi evidenti, questo progetto non piacque né ai suoi potenti colleghi giuristi né ai loro sostenitori politici di peso, suscitando una forte reazione: nel 1585, la sua carriera fu bruscamente interrotta dalle sue dimissioni dalla prestigiosissima *Süleymaniyye Medresesi*. Di seguito, rimase disoccupato per due anni, e fu costretto a lasciare la capitale per intraprendere una nuova carriera da giudice provinciale, con una serie di nomine di sempre minore rilievo. Morì ad Amid,

¹² «*Ve bir dâ'ire ol şehirler ğarbdan şarka icmâl^{en} bilindükden şoñra dâ'ire-yi şāñiyye beyānına şurū' olunur in şāh Allahu te'ālā*», Istanbul, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan. 1642, fol.21r.

nella remota provincia di Mardin, nel 1591.¹³ Dopo la sua morte, come dimostra Tezcan, si diffusero nuove edizioni dello *Ḥadīs-i Nev* ma in versioni anonime e svuotate del contenuto polemico dell'originale (compreso il suo titolo provocatorio), fino al punto da lasciare l'operazione di Mehmed Su'ūdī nel totale oblio (Tezcan 2012).

Da questo retroterra, possiamo immaginare un simile destino per Siphazade? Effettivamente, anche lui, in parallelo con Su'ūdī, vide improvvisamente interrotta la sua carriera da professore nel 1584, e anch'egli trascorse i suoi ultimi anni a lavorare come *qadı* (giudice) provinciale, lontano da Istanbul, per morire poi a Izmir nel 1589 (Koraev 2015, 116). È possibile, dunque, che anche lui abbia pagato un alto prezzo per la sconvenienza politica delle sue idee? Ed è forse per questo motivo che è rimasta così poca traccia, oggi, della terza, dirimpente edizione dell'*Evzah al-Mesālik*?

Bibliografia

- Atāyī, N. (2017). *Hadā'iku'l-Hakā'ik fi Tekmilet-i-Ş-Sakā'ik* (I Giardini delle Verità nella Perfezione delle Peonie). Ed. by H.D. Örs. 2 voll. Istanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Berardi, L. (2012). «The New World in the *Kitāb al-Muḥīṭ* of Seydī 'Alī Re'īs (1554)». *Eurasian Studies*, 10, 81-95.
- Brentjes, S. (2005). «Mapmaking in Ottoman Istanbul Between 1650 and 1750: A Domain of Painters, Calligraphers or Cartographers?». Imber, C.; Kiyotaki, K.; Murphey, R. (eds), *Frontiers of Ottoman Studies: State, Province, and the West*, vol. II. London: I.B. Tauris, 125-56.
- Casale, G. (2019). «Did Alexander the Great Discover America? Debating Space and Time in Renaissance Istanbul». *Renaissance Quarterly*, 72(3), 863-909.
- Cosgrove, D. (2001). *Apollo's Eye: A Cartographic Genealogy of the Earth in the Western Imagination*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Goodrich, T. (1990). *The Ottoman Turks and the New World: A Study of Tarih-i Hind-i Garbi and Sixteenth-Century Ottoman Americana*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Hagen, G. (2006). «Katip Çelebi and Siphāzāde». Mustafa Kaçar, M.; Durukal, Z. (eds), *Essays in Honour of Ekmeleddin İhsanoğlu: Societies, Cultures, Sciences: A Collection of Articles*. Istanbul: IRCICA, 525-42.
- Hagen, G. (2022). «Introduction to *Cihānnumā*». Katip, Ç., *An Ottoman Cosmography: Translation of Cihānnumā*. Ed. by R. Dankoff; G. Hagen. Transl. by F. Csirkés; J. Curry; G. Leiser. Leiden: Brill, 1-24.
- Koraev, T. (2015). «Un géographe arabe stambouliote: À la recherche du contexte intellectuel de l'*Awdah al-Masālik ilā Ma'rifat al-Buldān wa-l-Mamālik* de Siphāhī-zāde». *Turcica*, 46, 113-52.

13 Siphazade fu promosso dalla *Sahn-ı Saman* alla *medrese* di Aya Sofya nel 1583, ma mantenne la sua nuova cattedra per meno di un anno (cf. Atāyī 2017, 1, 919-20).

- Mehmed Süüdī Efendi (2019). *Tārīh-i Yeñī Dünyā, Ḥadīṣ-i Nev: Tahlil-Metin-Tıpkı Basım* (La Storia del Nuovo Mondo, La Notizia Fresca: Commentario-Testo-Facsimile). Ed. by S. Lokmacı; R. Özdemir. İstanbul: Akıl Fikir Yayınları.
- Ramusio, G.B. (1566). *Delle navigationi et viaggi*. 3 voll. Venezia: Giunti.
- Rapoport, Y.; Savage-Smith, E. (2018). *Lost Maps of the Caliphs: Drawing the World in Eleventh-Century Cairo*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ruscelli, G. (1561). *La Geografia di Claudio Tolomeo Alessandrino, nuouamente tradotta di Greco in Italiano da Girolamo Ruscelli*. Venetia: Vincenzo Valgrisi.
- Smith, P.; Findlen, P. (eds) (2001). *Merchants and Marvels: Commerce, Science and Art in Early Modern Europe*. London: Routledge.
- Snyder, J. (2007). «Map Projections in the Renaissance». Woodward, D. (ed.), *The History of Cartography*. Vol. 3, part 1, *Cartography in the European Renaissance*. Chicago: University of Chicago Press, 365-81.
- Tezcan, B. (2012). «The Many Lives of the First Non-Western History of the Americas: From the *New Report* to the *History of the West Indies*». *Journal of Ottoman Studies*, 40, 1-38.
- Tezcan, B. (2013). «Law in China or Conquest in the Americas: Competing Constructions of Political Space in the Early Modern Ottoman Empire». *Journal of World History*, 24(1), 107-34.
- Zárate, A. di (1563). *Le historie dello scoprimento e conquista del Peru*. Trad. di A. Ulloa. Vinegia: Gabriel Giolito.

Una cronaca ottomana cinquecentesca della scoperta dell'America conservata nella Biblioteca Nazionale di Napoli

Luca Berardi

Università di Napoli L'Orientale, Italia

Abstract There are few known Americana written in the sixteenth-century Ottoman Empire. Not only are Ottoman works on the New World scarce, but they also enjoyed a limited circulation, to the point that they can appear to be completely isolated from each other. This article examines a short chronicle of the discovery of America dating back to the second half of the sixteenth century. In presenting the content of this previously unknown work, it will also try to identify its European sources and explore the cultural implications behind the editing efforts made by its anonymous compiler.

Keywords Ottoman Empire. Sixteenth century. Discovery of America. Christopher Columbus. New World. Ta'riḥ-i Hind-i Ğarbī. Francisco López de Gómara.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Il manoscritto. – 3 Fonti della *Cronaca*. – 4 Contenuto. – 5 La mano del compilatore: errori, adattamenti e omissioni. – 6 Conclusioni: la *Cronaca* in contesto.

1 Introduzione

Informazioni sulla scoperta dell'America cominciarono a circolare nell'Impero ottomano relativamente presto. Già una ventina di anni dopo il primo viaggio di Colombo, l'ammiraglio e cartografo Piri Re'is (m. 1553) realizzò una carta del mondo che conteneva notizie

estremamente aggiornate sul nuovo continente. Pīrī Re'is per la rappresentazione della costa orientale del Nuovo Mondo aveva potuto contare anche su una carta geografica realizzata dallo stesso Colombo catturata in un'azione di pirateria nel Mediterraneo, mentre il suo racconto della scoperta era in buona parte basato sulla testimonianza diretta di un marinaio spagnolo, che aveva accompagnato Colombo nei primi tre dei suoi viaggi (Soucek 1996, 54-9). A giudicare dalle evidenze, per diversi decenni le uniche fonti a cui gli ottomani attinsero per informarsi su cosa stesse accadendo al di là dell'Oceano continuarono ad essere limitate a materiali cartografici e testimonianze orali di viaggiatori europei. Solo dalla seconda metà del XVI secolo abbiamo opere ottomane che trattano dell'America adottando fonti letterarie europee.

Sicuramente la più famosa e rappresentativa fra queste è lo *Hadīṣ-i Nev* (Notizia fresca), più nota con il titolo di *Ta'rīḥ-i Hind-i Ġarbī* (Cronaca delle Indie Occidentali), la prima opera islamica (ed extraeuropea) interamente dedicata al Nuovo Mondo. Venne composta da Mehmed Su'ūdī Efendi (m. 1591),¹ un giurista e studioso di scienze naturali, per essere presentata al sultano Murād III (r. 1574-95) nel 1583. Il *Ta'rīḥ-i Hind-i Ġarbī* contiene un racconto accompagnato da un ricco ciclo di illustrazioni delle prime esplorazioni europee dell'America e delle successive conquiste spagnole, da Colombo fino a Pizarro (Goodrich 1990). Per tale racconto Su'ūdī si basò prevalentemente sull'edizione italiana di una serie di fonti spagnole tradotte probabilmente con l'assistenza di un interprete di origine europea (Goodrich 1982).² Fra queste spicca per ampiezza delle citazioni la *Historia general de las Indias* di Francisco López de Gómar ([1552] 2021).³

La letteratura cinquecentesca ottomana sull'America fu passata sistematicamente in rassegna da Thomas D. Goodrich nell'introduzione della sua tesi di dottorato (1968, 36-40). Da quando scrisse quel capitolo, molti altri studi sono stati dedicati a questi testi, alla loro origine e alla loro funzione ideologica, politica e culturale;⁴ tuttavia da allora la consistenza numerica di questa produzione non si è ampliata in maniera sostanziale. I testi ottomani noti che trattano

¹ Su di lui, si veda Tezcan 2013.

² Nella sua recente tesi di dottorato Zeydi Karaca, basandosi sull'analisi delle trascrizioni di toponimi e termini stranieri, ipotizza che in alcuni casi questi derivino dallo spagnolo (2021, 37-40). Ringrazio Baki Tezcan e Giancarlo Casale per avermi segnalato questo studio.

³ Le altre fonti letterarie individuate da Goodrich 1982 sono: *De orbe novo* di Pietro Martire d'Anghiera; *Historia del descubrimiento y conquista del Perú* di Agustín de Zárate; *De la historia natural y general del las Indias* di Gonzalo Fernández de Oviedo.

⁴ Due studi che hanno contribuito a una riconsiderazione di questa produzione sono, ad esempio, Emiralioglu 2014 e Casale 2019.

dell'America nel XVI secolo ancora oggi possono essere contati sulle dita di una mano. Nonostante la buona qualità delle informazioni contenute in alcune di queste opere, colpisce l'esiguità del loro numero e la limitata circolazione di cui avrebbero goduto, a giudicare dai pochi testimoni manoscritti in cui sono conservate.⁵ Non solo queste opere sono rare, ma, come sottolinea Goodrich, non sembrano aver esercitato alcuna influenza le une sulle altre, contribuendo a formare un *corpus* di conoscenze condiviso; al contrario, sarebbero rimaste dei casi isolati e piuttosto eccezionali (1990, 15).

Questo contributo presenta una breve cronaca ottomana della scoperta dell'America risalente alla seconda metà del XVI secolo. Il testo privo di titolo e anonimo, che per comodità d'ora in poi chiamerò *Cronaca*, è finora passato quasi del tutto inosservato.⁶ Nonostante la sua brevità e scarsa cura stilistica, forse può aggiungere un nuovo tassello alla comprensione di quale conoscenza e percezione si avesse nell'Impero ottomano delle scoperte geografiche contemporanee e, soprattutto, di quali fossero le fonti (e i filtri culturali) attraverso cui avveniva l'acquisizione di queste informazioni.

2 Il manoscritto

La *Cronaca* è contenuta all'interno di un manoscritto composito conservato presso la Biblioteca Nazionale di Napoli (ms III.F.35). Il codice include tre opere, scritte da mani diverse, ma tutte a carattere geografico ed estremamente innovative per il contesto ottomano.

La prima è una copia del *Kitābū'l-Muḥīṭ* (Libro dell'Oceano, 1554) dell'ammiraglio Seydī 'Alī Re'is (m. 1562-63), un trattato sull'Oceano Indiano, che per la prima volta divulgava in ambito ottomano le conoscenze sulla navigazione oceanica sviluppate nella tradizione araba. Significativamente, l'opera include anche un breve capitolo dedicato al Nuovo Mondo e alla spedizione di Magellano (Casale 2018). Si tratta di un testo piuttosto raro e l'esemplare contenuto nel manoscritto di Napoli è probabilmente un apografo copiato a Istanbul nel 1572 (Berardi 2018, 122-4).⁷

⁵ Ad esempio, delle diciannove copie manoscritte conosciute del *Ta'rīḥ-i Hind-i Ġarbī* prese in esame da Goodrich, solo tre sembrano risalire al XVI secolo (1990, 21-7). Anche le glosse a margine lasciate dai lettori sulle copie più antiche sembrano in gran parte risalire al XVII secolo (Goodrich 2005), a conferma del fatto che l'opera divenne popolare solo nella seconda metà del Seicento (Tezcan 2012, 37).

⁶ Per quanto è in mia conoscenza, il primo e finora unico studioso a darne brevemente notizia è stato Aldo Gallotta (1985, 148). Attualmente sto curando un'edizione integrale del testo.

⁷ Napoli, BN, ms III.F.35, ff. 3v-70v (d'ora in poi III.F.35).

La seconda opera è un atlante di 171 carte che riproducono alla medesima scala l'intera superficie terrestre (124-6).⁸ L'atlante si basa chiaramente su un prototipo europeo e, in particolare, sembra derivare da un set di fusi di globo di provenienza veneziana, non identificato ma associabile alla produzione contemporanea del cartografo italiano Giacomo Gastaldi (m. 1566; Berardi 2017). Le carte sono corredate da un ampio apparato testuale con numerosissimi toponimi, legende e didascalie. Le informazioni contenute in questi testi appaiono ricavate tanto da opere geografiche e cosmografiche medievali islamiche, quanto da fonti europee e da notizie riportate da informatori (Berardi c.d.s.). Tutto sembra indicare che l'anonimo cartografo intendesse offrire una rappresentazione quanto più aggiornata del mondo rispondente alle conoscenze contemporanee europee. Queste caratteristiche rendono l'atlante un unicum nella produzione cartografica ottomana.

La *Cronaca* è contenuta in un fascicolo - un ternione - che segue all'interno del codice queste due opere.⁹ Il suo testo appare scritto da una mano diversa, con una grafia minuta, sbrigativa e meno accurata, e senza alcuna attenzione per la *mise en page*. La carta, di grammatura pesante e color crema, è diversa da quella usata per le altre due opere, anche se dalla filigrana sembrerebbe coeva.¹⁰ Gli evidenti segni di piegatura del fascicolo e di usura sulle carte esterne, l'assenza di parte delle tracce di umidità che affliggono il resto del manoscritto, nonché la rifilatura successiva con perdite di piccole parti di testo sui margini sono tutti indizi materiali che dimostrano che la *Cronaca* sia stata unita al *Muḥīt* e all'atlante in un secondo momento. Insomma, qualcuno avrebbe legato in un unico codice tre opere prodotte da mani diverse intorno agli anni Settanta del XVI secolo. Tali opere erano accomunate dall'argomento geografico e, in particolare, dalle informazioni sulle esplorazioni oceaniche e sulle nuove conoscenze geografiche che andavano emergendo.

⁸ III.F.35, ff. 75r-156v.

⁹ III.F.35, ff. 165v-170v.

¹⁰ La filigrana è ancora in cerchio sormontata da stella a sei punte (cf. Briquet 1923, nrr. 553-6, 558-9, 563-5). Non sono individuabili contromarche.

3 Fonti della Cronaca

La *Cronaca* è chiaramente basata su informazioni tratte dalla letteratura europea dedicata alla scoperta dell'America. In particolare, queste informazioni derivano da un'unica fonte: la *Historia general de las Indias* di Francisco López de Gómara. Si tratta di una delle opere contemporanee più popolari sul Nuovo Mondo, pubblicata per la prima volta nel 1552, ma che nei decenni immediatamente successivi avrebbe conosciuto varie traduzioni e numerose edizioni (*HGI*, 877-84). Non solo tutte le informazioni riportate nella *Cronaca* sono rintracciabili nella *Historia*, ma il racconto degli avvenimenti segue fedelmente lo stesso ordine con cui sono riportati da Gómara. Al punto che il testo ottomano può essere considerato un riassunto - con abbondanti errori, adattamenti e omissioni - delle sezioni della *Historia* dedicate ai viaggi di Colombo.

Come visto, un'edizione in italiano di questa stessa opera era stata la fonte principale anche per il racconto della scoperta e colonizzazione dell'America contenuto nel *Ta'rīḥ-i Hind-i Ġarbī* di Su'ūdī. Si trattava, quindi, di un testo che in quegli anni circolava all'interno di ambienti di corte e fra gli eruditi nella capitale ottomana. Al contrario di Su'ūdī, però, che aveva usato una versione italiana, l'anonimo autore della *Cronaca* si basò su un'edizione in spagnolo.

La derivazione dal testo spagnolo è dimostrata dalla resa in trascrizione dei nomi propri, primo fra tutti Cristóbal Colón (*Krištoval Kolon*); oppure il *licenciado* Calzadilla (*Lisensyado Kalsa Zilya*, f. 165v); il «comendador mosén Pedro Margarite» (*komendator mosem Pétro Margárita*, f. 168r); e dei toponimi, come l'isola di Deseada (*Desa Ada*, f. 168r). Inoltre, da alcuni passaggi del testo turco è possibile circoscrivere con maggiore precisione l'edizione della *Historia* su cui si basa la *Cronaca*. Il primo è la datazione della scoperta della bussola tra duecentocinquanta e trecento anni addietro.¹¹ Il secondo riguarda l'aumento alla dodicesima parte della rendita sulle terre scoperte concessa a Colombo al rientro dal suo primo viaggio.¹² Entrambi questi dettagli derivano da varianti che sono presenti nelle edizioni della *Historia* pubblicate ad Anversa nel 1554 (*HGI*, 9, 379-80).

Il testo è scritto in un turco ottomano poco curato, ma con l'uso di parole arabe pertinenti a un registro più alto. Questa ricercatezza terminologica si accompagna a una scarsissima cura per la sintassi, con frequenti ripetizioni, proposizioni slegate e anacoluti. L'impressione che se ne ricava è quella di una bozza di lavoro, scritta in tutta fretta da una persona di una certa erudizione, probabilmente con

¹¹ «Bu ta'rīḥden muḳaddem ikiyüz elli yıldan ziyāde üçyüzden eksik zamānda vāḳı' olmışdı» (f. 165v).

¹² «Biñde yüz iken yüz yigirmi etdiler» (f. 167v).

l'aiuto di un interprete europeo, in vista di una stesura successiva più curata. La mediazione di un interprete, oltre a essere assai probabile nel contesto dell'Impero ottomano del XVI secolo, spiegherebbe anche alcuni errori, che non sembrano compatibili con la lettura diretta del testo spagnolo, quanto piuttosto tipici della trasmissione orale.

4 Contenuto

La *Cronaca* si apre con la notizia della scoperta della bussola (*HGI*, IX), accompagnata da una breve spiegazione sulla caravella, che è paragonata alla *ķara murşal*, un tipo d'imbarcazione a vela ottomana. Il testo che segue è introdotto da una rubricazione parzialmente erasa e illeggibile, che con il ricorso alla lampada di Wood interpretato in forma dubitativa: «Causa della scoperta del Nuovo Mondo» (*sebeb-i yāft-ı yeñi dünyā* [?], f. 165v). Da qui inizia il racconto su come Cristoforo Colombo avesse ottenuto da un anonimo capitano le informazioni su una terra occidentale, che questi aveva avvistato in seguito a una tempesta mentre navigava oltre lo stretto di Gibilterra (*HGI*, XII). Colombo viene descritto come un esperto marinaio e cartografo originario di Nervi nella provincia di Genova,¹³ che viveva sull'isola di Madera, dove aveva preso moglie. Desideroso di conoscere «la forma della terra» (*hey'et-i arza taleb rāğib idi*, f. 165v), Colombo elaborò il progetto di raggiungere quella terra occidentale (*HGI*, XIV). Segue il racconto, piuttosto fedele alla *Historia*, sui tentativi infruttuosi di ottenere il sostegno dei reali d'Inghilterra e del Portogallo, fino all'accordo con il re di Spagna, nonostante l'ostilità e la diffidenza incontrata da Colombo a corte (*HGI*, XV). La *Cronaca* va avanti con la descrizione dei preparativi della flotta, la prima traversata con l'arrivo all'isola di Guanahani, dove Colombo ebbe contatti amichevoli con i locali e il loro signore, e il rientro in Spagna (*HGI*, XVI). Viene descritta con varie omissioni l'udienza di Colombo presso i reali di Spagna a Barcellona. Il racconto si sofferma sui doni (*pişkeşin ve buldığı ĵarā'ib ve 'acā'ib*, f. 167r) e le notizie riportate da Colombo:

[Il re] si stupì nell'apprendere che la gente di quel Paese non ha vestiti né conosce la scrittura; non hanno ferro, né armi; non c'è grano, né vino e non ci sono animali più grandi di un cane. Non ci sono navi, ma navigano su piccole imbarcazioni [*ķırnık*], il cui scafo è composto di un unico tronco. Mangiano carne umana: quan-

¹³ «Bu Kriştovall Nervi nām ķaryeden Ceneviz vilāyetinden olub ūstād gemici olub ek-şer-i deñizleri gezmış ĵarĵı yazmaĵa ķadir imiş» (f. 165v).

do catturano i loro nemici si nutrono della loro carne e i loro nemici fanno altrettanto. Sono idolatri pagani.¹⁴

Viene sottolineato come la regina Isabella fosse stata la più convinta promotrice della spedizione e questo avesse determinato dei vantaggi per i suoi conterranei (cioè i castigliani) nella concessione di autorizzazioni e riconoscimenti (*baḥşiş hil'at*, f. 167r; *HGI*, XVII). Si accenna brevemente alla concessione delle terre scoperte fatta dal papa alla Corona spagnola (*HGI*, XIX). Segue una descrizione dettagliata dei preparativi per il secondo viaggio di Colombo, mentre l'episodio dell'uccisione degli spagnoli rimasti a Puerto Real da parte dei locali è narrato confusamente e con diverse imprecisioni. La *Cronaca* riporta, poi, come a seguito di malattie, insubordinazioni e dissidi fra gli spagnoli, Colombo fosse richiamato a riferire a Medina del Campo, dove recò ricchi doni e una relazione (*mufaşsal defteri*) sulle isole esplorate:

Informò [il re] su quelle regioni e relazionò in dettaglio sulla situazione di quelle isole. In quel Paese gli uccelli depongono le uova e gli alberi germogliano nel mese di dicembre. L'uva è matura a marzo. Seminano a gennaio [?] e in settanta giorni il frumento è pronto per la mietitura. I meloni maturano in quaranta giorni, i ravanelli e la lattuga in venti. La carne dei colombi ha la fragranza del muschio. Nei corsi d'acqua di quei Paesi ci sono coccodrilli le cui carni profumano come muschio [...]. Nelle valli ci sono garofani e cannella in tale quantità, che il profumo di quelle valli pervade il mondo intero.¹⁵

Il re approvò i provvedimenti e le punizioni decisi da Colombo:

«Ben fatto!» – disse, ma [gli] consigliò: «È meglio [usare] gentilezza verso persone che si imbarcano in una spedizione per terre così remote come queste».¹⁶ (*HGI*, XX)

14 «*Ve ol vilâyetüñ halkı libâsı yok ve kitâbet bilmezler ve yanlarında demür olmaz ve yarağ olmaz ve buğday yok ve şarâb yok ve hayvânâtda köpekden büyük hayvân olmaduğın bildirüb ta'accüb edüb ve gemi daḥi olmayub ammâ çırnık gibi bütün ağaçdan tekne edüb binerler ve adam etini yerler. Düşmanların alduğda etin yerler ve düşmanları âhar yerler. Puta tapar täyfedür*» (f. 167v).

15 «*Ol memâliküñ haberin vërüb ve ol adalaruñ aḥvâllerin taşil ile deyüb ve Decenber ayında ol vilâyetde kuşlar yumurtlar ve ağaçlar çiçeklenür haberin [?] vërür ve Mârşy ayında üzüm yetişür ve ekin Yenârda [?] ekerler yetmiş gün içinde ḥaşâd olur ve kavun karpuz ekildüğü günden kırk günde tamâm yetişir ve türb ve marul yigirmi günde olur ve ol yer gügercinüñ eti misk gibi қоқар ve ol diyârda olan tatlu şuda timsâh olur. Anuñ eti daḥi misk gibi қоқар [...] ve derede anda қаранfil ve darçın ziyâde çoқdur. Ol derelerüñ қоқusu 'âlemi dutmış» (III.F.35, f. 168r-v).*

16 «*Крала hoş gelüb 'Áferin' deyüb ammâ naşihat etdiler ki 'Bu maқûle uzak sefere gidenlere lutf evlâdur' deyüb ögüt vërdiler*» (f. 168v).

Segue il resoconto piuttosto fedele, ma non esente da qualche imprecisione, del terzo viaggio di Colombo e del suo ritorno a Santo Domingo, dove riaffermò la sua autorità in virtù del mandato (*hüküm*) ricevuto dal re di Spagna (*HGI*, XXI). Vengono descritte la carestia e le epidemie sofferte dagli spagnoli e dalla popolazione locale, anche con alcune spiegazioni supplementari:

Comunque, il clima di quella regione non era salubre per questa gente e si diffusero fra loro vari morbi, soprattutto una malattia con pustole vaiolose. Questa malattia è quella che chiamano 'male franco', poiché questo maledetto morbo ebbe origine proprio in queste circostanze. [Patirono anche] una malattia itterica, ma compresero che questa itterizia era causata dalla carne di lucertola e altri alimenti ripugnanti di cui si erano cibati a causa di una grave carestia. La ragione era che quell'anno la popolazione di quella regione non aveva seminato nulla.¹⁷

La *Cronaca* continua esponendo in dettaglio gli scontri con la popolazione locale e la loro sottomissione (*HGI*, XXII); il malcontento dei coloni spagnoli verso Colombo e suo fratello Bartolomeo, e la successiva inchiesta che portò al loro arresto e rientro in Spagna (*HGI*, XXIII). Pur restando fedele alla *Historia* di Gómara, la *Cronaca* ottomana sembra presentare gli avvenimenti in una luce vagamente più favorevole a Colombo. Si passa, infine, alla narrazione del quarto viaggio, seguito dagli scontri fra gli spagnoli: «La prima battaglia fra i Franchi in quella regione».¹⁸ L'ultimo episodio riporta di come Colombo fosse riuscito a guadagnarsi l'appoggio dei locali predicendo un'eclissi solare (*HGI*, XXIV). La vicenda di Colombo termina con un rapido racconto della sua morte a Valladolid nel 1506 e una sua descrizione (*HGI*, XXV):

Era un uomo alto, dal viso affusolato e gialligno, una persona focosa e incline all'ira, tenace e paziente. Compì il viaggio di andata e ritorno quattro volte e scoprì molte regioni.¹⁹

La *Cronaca* si chiude con un capitolo su Haiti, che descrive la geografia e le risorse naturali dell'isola (*HGI*, XXVI). Il testo termina senza

17 «Bu maraz fireng uyuzu dedükleridir ki aşılda bu mel'un maraz andan peydâ olmuşdur dèrler ve şarılıq marazı ammâ bu şarılıq marazı kertenkeler etin ve ba'z-ı habiș ma'ûmât yemekten olmuşdur bildiler zirâ gâyet kıtlık 'arız olub sebebi bu ki ol vilâyet halkı bir yıl aşıla ekin ekmediler» (ff. 168v-169r).

18 «Bu cenk evvel cenk ki ol vilâyetde fireng arasında vâki' olmuşdur» (f. 170r).

19 «Uzun adam yüzi sübi şaru ateşin serî'-ğazab adam imiş mütehammil şabür. Dört def'a gitmiş gelmiş çok vilâyetler bulmuş» (f. 170r).

colophon, cosicché resta il dubbio se sia completo o si tratti solo della prima porzione di una narrazione più ampia.

5 La mano del compilatore: errori, adattamenti e omissioni

Dunque la *Cronaca* segue abbastanza fedelmente la parte della *Historia* dedicata ai viaggi di Colombo, dal capitolo XIII al XXVI, senza offrire informazioni originali. Tuttavia, anche in un testo sostanzialmente derivativo e privo di originalità, proprio dalle piccole discrepanze – intenzionali o inconsapevoli – rispetto al racconto di Gómara è possibile intuire quale interpretazione desse il compilatore ottomano di quegli avvenimenti e su quali aspetti si soffermasse maggiormente la sua attenzione.

La *Cronaca* contiene un gran numero di imprecisioni dovute a fraintendimenti del testo spagnolo. Questi errori talvolta riguardano singole parole. È questo il caso piuttosto frequente di nomi propri o numeri riportati in maniera errata, come il prestito di 16.000 ducati, che nella *Cronaca* divengono 18.000 (f. 166r); quattordici caravelle invece delle quattro effettive (f. 169v); oppure la data di partenza del terzo viaggio di Colombo, collocato erroneamente nel 1493, invece che nel 1497 (f. 168v).²⁰ Alcuni di questi errori possono nascere da associazioni di idee che hanno una matrice culturale. È il caso, ad esempio, della parola 'Reina' che, probabilmente per analogia con *vālide sultān*, viene interpretata come 'regina madre', per cui in più occasioni Isabella è indicata come la «madre del re di Spagna» (168r, 169v). In un altro passaggio, cercando di spiegare il timore dei locali per l'arrivo dei cannibali *caribes*, il compilatore deduce che questi ultimi siano animali marittimi carnivori.²¹ Più spesso il fraintendimento coinvolge l'intera frase o la sua sintassi, causando alterazioni di senso ancor più sostanziali. Ad esempio, la *Historia* riporta che i due duchi di Medina Sidonia e Medina Celi avversarono il progetto di Colombo, considerandolo un «*sueño y cosa de italiano burlador*» (HGI, 90). Nella *Cronaca* il passaggio viene completamente travisato, cosicché i due duchi divengono favorevoli all'iniziativa convinti da un sogno premonitore (f. 166r).²²

In altri casi le deviazioni dal testo della *Historia* sono dovute a deliberati interventi redazionali. Il compilatore interviene spesso sul racconto per conformarne il contenuto ai canoni della propria

²⁰ In realtà, anche la data di maggio 1497 riportata da Gómara è errata, essendo la flotta partita da Sanlúcar l'anno successivo. Cf. HGI, 448 nota 2.

²¹ «*Deñizde qaribes nām cānver gāhī çıkub bulduđını adamı yer imiş*» (f. 166v).

²² «*Anlar dađı düşde görüb taşdıķ edüb kabül etdiler*» (f. 166r).

cultura. Passaggi più complessi vengono semplificati, altri vengono ampliati rendendo la narrazione più romanzata e sono introdotti assai frequentemente intermezzi di discorso diretto assenti nel testo originale. Insomma, si cerca di adattare il materiale narrativo spagnolo al modello di una cronaca ottomana. Il processo di addomesticazione include anche la traduzione dei toponimi spagnoli: Cabo de Higuera viene reso come *İncir burnu* (f. 169v); Nombre de Dios, *Besmele burnu* (f. 170r); Puerto de Plata, *Gümüş limāni* (f. 168r); Puerto de Santa Gloria, *Du'ā limāni* (sic, f. 170r) ecc. Nella *Cronaca* sono poi inserite brevi spiegazioni supplementari, superflue per il lettore europeo, ma evidentemente necessarie per uno ottomano. Queste interpolazioni possono riguardare informazioni di natura geografica, come la posizione di Madera (f. 165v) o Palos (f. 166v). Altre volte si tratta di chiarimenti sulle novità provenienti dalle isole toccate dai viaggi di Colombo. Ad esempio, le patate non vengono menzionate, ma sono descritte come «un tubero che cresce sottoterra, come il ravenello». ²³ Oppure, fra i prodotti che Colombo mostra al re di Spagna vi è «un'erba chiamata *aji*, che è usata al posto del pepe e saporita al gusto». ²⁴ Un'altra maniera per rendere più familiare il racconto è inserire, anche in maniera spuria, richiami alla cultura islamica. Viene rimarcata la conversione all'Islam del marinaio di Lepe - il primo ad avvistare l'America -, scontento del mancato riconoscimento da parte del re di Spagna. ²⁵ Mentre, per sottolineare le conoscenze cosmografiche dell'erudito Juan Pérez de Marchena, è aggiunto il dettaglio che, benché frate, leggesse libri in arabo. ²⁶

Più significativo di ciò che è aggiunto, però, è quanto del testo spagnolo viene omissso. Ci sono, infatti, degli aspetti del racconto di Gómara che appaiono evitati sistematicamente dal compilatore ottomano. Ovviamente, sono omissi gran parte dei riferimenti ai meriti della Corona spagnola nella scoperta, presenti invece ovunque nel testo della *Historia*. Altrettanto comprensibilmente, il compilatore tende a sorvolare su molti dei passaggi che coinvolgono la religione cattolica, ad esempio ignorando completamente la lunga sezione con il contenuto della bolla pontificia di donazione (*HGI*, XIX). Quello che appare più sorprendente in una cronaca dedicata ai viaggi di Colombo, comunque, è che nel testo ottomano scompaia gran parte dell'enfasi per la novità e la portata della scoperta ben presente nella *Historia* di Gómara. La *Cronaca* non menziona mai le Indie e lo

²³ «Turp gibi yerde biten bir nesne» (f. 167r).

²⁴ «Aşi nām oğ getirmişler ki biber yerine kullantıub dilde dadı vardur» (f. 167r).

²⁵ «Lêpes memleketinden bir kimesneye bahşış olmaduğundan kahr édüb kaçub müslimân yakasına gelüb müslimân olmışdür ve bu kimesne oldur ki evvelde kara yeri görüb haber etmişdür» (f. 167v).

²⁶ «Arabî kitâbların okumış hem rāhib imiş» (f. 166r).

stesso capitolo della *Historia* sull'origine del nome *Indie* (*HGI*, XVIII) è completamente ignorato, così come tutti i brani che trattano del dibattito scientifico sollevato dalla scoperta dell'America. Egualmente non compare mai la dicitura 'Nuovo Mondo', frequentissima nel testo spagnolo, se non forse nel titolo iniziale successivamente eraso; mentre l'esistenza di una 'nuova terra' è accennata incidentalmente solo in un paio di passaggi, in cui, però, più che come un dato acquisito, viene presentata come un'idea degli europei.²⁷ Insomma, la *Cronaca* presenta la scoperta dell'America come una mera successione di avvenimenti che coinvolgono la persona di Colombo, adottando i modelli narrativi di una cronaca ottomana, ma evitando accuratamente di inserire elementi che ne suggeriscano la portata politica e le implicazioni geografiche.

6 Conclusioni: la *Cronaca* in contesto

La *Cronaca* condivide la medesima fonte del *Ta'rīḥ-i Hind-i Ġarbī* - la versione originale spagnola per la prima, un'edizione italiana successiva per la seconda. Tuttavia, le due opere non sembrano avere altri punti di contatto. Al di là della comunanza del tema e della principale fonte adottata, si tratta di due testi profondamente diversi. La *Cronaca* è una raccolta di rapidi appunti, probabilmente presi con l'ausilio di un interprete e funzionali a confluire in una stesura successiva più accurata. Anche Su'ūdī probabilmente si servì di un interprete, ma il *Ta'rīḥ-i Hind-i Ġarbī* è un'opera complessa e ambiziosa, che enfatizzava, fin dal titolo, la dirompente novità dell'allargamento dei confini del mondo e integrava le nuove conoscenze geografiche in un impianto di cosmografia islamica, cercando di aggiornare un sapere tradizionale di cui venivano sottolineati i limiti. In questo modo, Su'ūdī si proponeva anche di influenzare la politica ottomana in chiave antispannola (Tezcan 2012). Al contrario, la *Cronaca* appare più una scarna e breve raccolta di informazioni, che riporta le vicende di Colombo e della prima colonizzazione spagnola, censurando tutti quei passaggi della *Historia* di Gómara che potessero dimostrare l'importanza politica e la portata cosmografica della scoperta.

Inoltre, tutto lascia pensare che anche il breve testo della *Cronaca* - asciutto e inaccurato nella forma, ma comunque potenzialmente innovativo nel contenuto - sia rimasto sostanzialmente ignorato, come gli altri scritti ottomani contemporanei sull'America. Anche questo caso non si sottrarrebbe, dunque, a quanto osservato da Thomas

²⁷ «Gemiyi taleb eylemiş ki varub aña yeñi memleket bulub mültefit olmayub cevâb döldürmeyüb redd etmiş» (f. 165v); «Bulduğı ġarâ'ib ü 'acâ'ib gösterüb ve altun görülicek bildiler ki bu yer altunna beñzemez şahîḥ [?] yeñi bir yerdür» (f. 167r).

D. Goodrich, secondo il quale gli autori ottomani che nel Cinquecento trattavano del Nuovo Mondo non avrebbero attinto agli scritti in turco che li avevano preceduti, con il risultato che «few works were produced in Turkish on the New World, and [...] those that were produced exist in isolation from each other» (1982, 272).

In realtà, allargando l'esame anche ad altre tipologie di fonti prodotte nella seconda metà del XVI secolo, come le carte geografiche e i materiali testuali ad esse associate, sembrano emergere sparute tracce di collegamenti che rendono questi scritti meno isolati gli uni dagli altri. Ad esempio, al principio della *Cronaca*, viene brevemente descritta l'isola di Madera con la seguente frase: «L'isola di Madera, che è vicina alle coste del Portogallo, è un'isola dalla fitta vegetazione, dove [Colombo] si stabilì e prese moglie». ²⁸ Le stesse informazioni le troviamo riportate in una didascalia al margine di una carta dell'atlante nello stesso manoscritto: «Madera è un'isola abitata. È ricca di vegetazione. Arrivato da Genova, Cristoforo Colombo vi si stabilì e prese moglie». ²⁹ Non solo le due descrizioni sono sostanzialmente sovrapponibili, ma in entrambe ricorre un'espressione piuttosto inconsueta, *çengelistan* ('luogo ricco di vegetazione'). Inoltre, un'altra didascalia ai margini della stessa carta dell'atlante riassume in poche frasi il racconto di come Colombo avrebbe raccolto informazioni sull'esistenza del Nuovo Mondo da un navigatore colto da una tempesta, esposto con maggiore ampiezza proprio all'inizio della *Cronaca*.

Se la presenza di frasi simili, seppure vergate da mani diverse, è facilmente spiegabile all'interno di due opere conservate in uno stesso codice, ci sono altri casi in cui informazioni e brani di testo sembra abbiano viaggiato tra opere più lontane fra loro. In una carta dell'atlante, che rappresenta una porzione dell'Oceano Indiano, si trova la seguente legenda: «Arcipelago delle Maldive: metà sono popolate, metà sono disabitate», ³⁰ seguita dall'informazione in arabo che i suoi centri principali sono sotto il controllo europeo (*bi-yed el-efrenj*). La stessa informazione la troviamo riportata all'interno di un atlante portolano su pergamena attribuito a 'Alī Macar Re'is, datato al 1567 e conservato presso la biblioteca del Topkapı. ³¹ L'autore dell'opera, o quantomeno della parte testuale – toponimi e didascalie –, era presumibilmente un uomo di mare. ³² L'atlante contiene sei

²⁸ «Madëra nâm cezîre ki Portoğal yakasına karîb çengelistan adadur, anda sâkin olub evlenüb» (f. 165v).

²⁹ «Madëra me'mûr adadur. Çengelistan dur. Kırışoval Kõlon Ceneviz'den geldükde bu cezîrede sâkin olub müte'ehhil olmışdur» (f. 97v).

³⁰ «Cezâ'ir el-Dib nışfi ma'mûr nışfi ħarâb» (f. 77v).

³¹ Istanbul, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Hazine 644.

³² L'uso del verbo *kataba*, 'ha scritto', all'interno del colophone potrebbe suggerire che il compito di 'Alī Macar Re'is sia stato completare con i toponimi delle carte rea-

carte portolane del Mar Nero e del Mediterraneo nel tipico stile italiano di metà Cinquecento e si chiude con un planisfero, che è chiaramente basato su un prototipo europeo e, in particolare, anche questo ricorda le opere contemporanee del cartografo italiano Giacomo Gastaldi (Soucek 1971; 1992, 279-82). Proprio al centro di quest'ultima carta compare una legenda relativa alle Maldive, descritte come «ventiquattromila isole, dodici [mila] delle quali sono deserte e dodici [mila] abitate».³³

Giancarlo Casale ha osservato come per struttura e contenuto questa didascalia ricordi un passaggio sulle Maldive riportato in una lettera indirizzata dal sultano di Aceh al sultano ottomano Süleymân, arrivando a ipotizzare un'associazione fra gli autori dei due documenti (2012). Il latore - e secondo Casale (2005) l'autore - di questa lettera era un inviato ottomano di nome Luṭfi, che fra 1564 e 1566 era stato impegnato in una missione diplomatica segreta nell'Oceano Indiano. Il documento contiene varie informazioni sulla situazione politica e la geografia della regione, fra cui un'ampia descrizione delle Maldive, in cui si legge: «Di quelle ventiquattromila isole, dodicimila sono popolate e dodicimila sono deserte e disabitate [...]. Attualmente tutte queste isole sono cadute sotto il controllo degli abietti infedeli».³⁴ In questo caso, le somiglianze lessicali e di contenuto con la didascalia dell'atlante di Napoli, compreso l'accento al controllo europeo sull'arcipelago, sono ancora maggiori.

Insomma, sembra esserci un esile filo di intertestualità, che lega alcune opere che circolavano a Istanbul fra gli anni Sessanta e Ottanta del XVI secolo, differenti per tipologia e funzione, ma accomunate dall'attenzione per quanto andava accadendo sulle rotte oceaniche. Queste piccole tracce sono ancora troppo poche e frammentarie, e la stessa letteratura ottomana sulle esplorazioni e le nuove conoscenze geografiche continua ad oggi a essere estremamente esigua per poter trarre delle conclusioni consistenti. Tuttavia, anche un'evidenza così tenue suggerisce di investigare la possibile esistenza di un *corpus* eterogeneo di opere di diverso tipo e origine, ma in qualche modo collegate e in dialogo fra loro, testimonianza di un momento storico in cui alcuni settori della società ottomana nutrivano interesse per il mondo che si stava delineando con le nuove scoperte.

lizzate da altri.

33 «*Yigirmi dört biñ cezîre on ikisi vîrân ve on ikisi ma'mûr*», cit. in Casale 2012, 58.

34 «*Ol yigirmi dört biñ cezîreden on iki biñ ademle meskûn ve on iki biñ cezîreleri harâb gayr-i meskûndur. [...] El-ân ol cezîreler kamusı küffâr-ı hâksârlaruñ hûkmine girüb*» (Casale 2005, 73-4).

Bibliografia

- Berardi, L. (2017). «The Sixteenth-Century *Muhit Atlas*: From a Venetian Globe to an Ottoman Atlas?». *Imago Mundi*, 69(1), 37-51.
- Berardi, L. (2018). *Catalogue of the Turkish Manuscripts in the Libraries of Italy*. Vol. 1, *Campania and Apulia*. Roma: Istituto per l'Oriente C.A. Nallino.
- Berardi, L. (c.d.s.). «Representing the World in Sixteenth-Century Ottoman Empire: The Legends of the *Muhit Atlas*». Nocera, L. (ed.), *Turkish Studies in Italy: New Insights and Perspectives in Turkish Studies*. Napoli: Università L'Orientale.
- Briquet, C.M. (1923). *Les Filigranes. Dictionnaire historique des marques du papier dès leur apparition vers 1282 jusqu'en 1600*. 4 voll. Leipzig: Verlag Larl W. Hiersemann.
- Casale, G. (2005). «His Majesty's Servant Lutfi: The Career of a Previously Unknown Sixteenth-Century Ottoman Envoy to Sumatra Based on an Account of his Travels from the Topkapı Palace Archives». *Turcica*, 37, 43-81.
- Casale, G. (2012). «From Hungary to Southeast Asia: The Ali Macar Reis Atlas in Global Perspective». *The Journal of Ottoman Studies*, 39(1), 55-62.
- Casale, G. (2018). «Vespucci and the Ottomans: New World for All? A Description of the Americas from Seydi Ali Reis's *Book of the Surrounding Sea*». Cattaneo, A.; Contente Domingues, F. (eds), *Shores of Vespucci: A Historical Research of Amerigo Vespucci's Life and Contexts*. Bern: Peter Lang, 193-203.
- Casale, G. (2019). «Did Alexander the Great Discover America? Debating Space and Time in Renaissance Istanbul». *Renaissance quarterly*, 72.3, 863-909.
- Emiralioglu, P. (2014). *Geographical Knowledge and Imperial Culture in the Early Modern Ottoman Empire*. Burlington: Ashgate Publishing Company.
- Gallotta, A. (1985). «I manoscritti turchi della Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III di Napoli». Gallotta, A.; Marazzi, U. (a cura di), *La conoscenza dell'Asia e dell'Africa in Italia nei secoli XVIII e XIX*, vol. 2. Napoli: Istituto Universitario Orientale, 141-75.
- Goodrich, T.D. (1968). *Sixteenth-Century Ottoman Americana* [PhD Dissertation]. New York: Columbia University.
- Goodrich, T.D. (1982). «Ottoman Americana: The Search for the Sources of the Sixteenth-Century *Tarih-i Hind-i Garbi*». *Bulletin of Reserch in the Humanities*, 85, 269-94.
- Goodrich, T.D. (1990). *The Ottoman Turks and the New World: A Study of the Tarih-i Hind-i Garbi and Sixteenth-Century Ottoman Americana*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Goodrich, T.D. (2005). «Marginalia: A Small Peek into Ottoman Minds». *Journal of Turkish Studies*, 29, 181-99.
- Hagen, G. (1982-98). «Kâtib Çelebî and *Târîh-i Hind-i Garbî*». *Güney-doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, 12, 101-15.
- HGI = Francisco López de Gómara [1552] (2021). *Historia de las Indias (1552). Edición crítica por Monique Mustapha, Louise Bénat-Tachot, Marie-Cécile Bénassy-Berling y Paul Roche*. Madrid: Casa de Velázquez.
- Karaca, Z. (2021). *Kitâb-ı İklîm-i Cedîd (Metin – İnceleme – Dizin)* [tesi di dottorato]. Niğde: Ömer Halisdemir Üniversitesi.
- Soucek, S. (1971). «The 'Ali Macar Reis Atlas' and the Deniz Kitabı: Their Place in the Genre of Portolan Charts and Atlases». *Imago Mundi*, 25, 17-27.
- Soucek, S. (1992). «Islamic Charting in the Mediterranean». Harley, J.B.; Woodward, D. (eds), *The History of Cartography*. Vol. 2, Book 1, *The History of Car-*

- tography in the Traditional Islamic and South Asian Societies*. Chicago: Chicago University Press, 263-91.
- Soucek, S. (1996). *Piri Reis and Turkish Mapmaking After Columbus: The Khalili Portolan Atlas*. London: Nour Foundation.
- Tezcan, B. (2012). «The Many Lives of the First Non-Western History of the Americas: From the *New Report* to the *History of the West Indies*». Hagen, G.; Tezcan, B. (eds), «Other Places: Ottomans Traveling, Seeing, Writing, Drawing the World: Essays in Honor of Thomas D. Goodrich, Part II». Num. monogr., *Osmanlı Araştırmaları*, 40, 1-38.
- Tezcan, B. (2013). «Law in China or Conquest in the Americas: Competing Constructions of Political Space in the Early Modern Ottoman Empire». *Journal of World History*, 24(1), 107-34.

Riflessi e ombre nel Mar Bianco

Scambi e interazioni tra Europa, Impero ottomano e Turchia

a cura di Matthias Kappler

La letteratura turca moderna e la scoperta del materno (1860-1930)

Ayşe Saraçgil

Università degli Studi di Firenze, Italia

Abstract This essay conveys the first reflections of a broader project on the representation of the mother and motherhood in modern Turkish literature. The transformations provoked in the patriarchal system by modernisation have created a new domesticity with new figures, roles, and concepts, such as childhood and youth, highlighting new emotional needs and feelings. The novel's 'discovery' of the mother takes place at this historical juncture, attributing radically new functions to motherhood. The contribution will carry out the analysis by reading anthropological and historical studies as well as novels and autobiographies by significant authors from the period between 1860 and 1930.

Keywords Turkish literature. Novel. Modernisation. Mother. Motherhood.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Definire la madre e il materno. – 3 Le conseguenze del moderno. – 4 Il romanzo turco degli albori. – 5 Ineluttabilità del moderno. – 6 Madri condannate alla solitudine. – 7 Il nazionalismo e le madri.

1 Introduzione

Il tema della rappresentazione della madre e della maternità ha cominciato ad attirare l'interesse di studiose e studiosi della letteratura turca moderna solo molto di recente. Nei lavori che privilegiano l'analisi di romanzi scritti dagli albori della narrativa moderna fino all'inizio del Novecento, viene rilevata una sostanziale assenza della madre come figura incisiva. Infatti, gli studiosi osservano figure passive, senza voce, che, nella loro incapacità di supplire all'autorità e alla determinazione di un padre spesso defunto o assente, finiscono



Edizioni
Ca' Foscari

Eurasiatica 21

e-ISSN 2610-9433 | ISSN 2610-8879

ISBN [ebook] 978-88-6969-794-4

Peer review | Open access

Submitted 2023-06-26 | Accepted 2023-09-07 | Published 2024-02-09

© 2024 Saraçgil |

DOI 10.30687//005

con l'accelerare l'incombente disastro verso cui precipita il giovane eroe-orfano. Altri, teoricamente meglio informati, si avvicinano al tema tenendo presente la forza delle strutture patriarcali e pur condividendo l'assunto fondamentale dell'assenza, dimostrata dalle molte figure di madri morte in giovane età, ignoranti, deboli o passive che ricolmano le trame, cercano di spiegare questa peculiare rappresentazione facendo riferimento alle condizioni socio-culturali e politiche del periodo. In questo senso l'assenza della madre viene vista come una metafora secondaria della perdita dell'autorità politica, accanto a quella principale, simboleggiata dalla scomparsa del padre. Le madri assenti, perché incapaci di colmare la perdita dell'autorità virile, cercando di sostituire il padre scomparso nella conduzione familiare sarebbero, secondo questa interpretazione, la metafora dell'impero effeminato (Çoban Seda 2012; Şen Sönmez 2013; Kaplan 2021).

Per quanto indubbiamente pertinenti, queste letture difettano di una solida prospettiva storica che porta a concepire il sistema patriarcale come identico in ogni luogo, contesto e momento storico. In tal modo si crea un inevitabile scollamento tra l'approccio teorico-metodologico e la lettura dei testi. Se il primo rimane generico e astratto, il secondo, non potendo giovare di una declinazione analitica fondata sulla specifica struttura economica, sociale, religiosa e storica del patriarcato turco-ottomano, risulta superficiale.

Nel presente saggio vorrei esporre le prime riflessioni di un più ampio progetto sulla rappresentazione letteraria della figura della madre e della concezione della maternità, che parte inevitabilmente da un esame dei mutamenti del sistema patriarcale nel contesto storico della modernizzazione turco-ottomana del tardo Ottocento. Diversamente dai miei precedenti studi sul tema (Saraçgil 2001), questa ricerca punta lo sguardo sui cambiamenti verificatisi nella sfera interna, domestica, per seguire l'affiorare di nuove tensioni, il manifestarsi di nuove sofferenze, desideri e individualità. Cornice nella quale voglio provare a mettere in luce la faticosa scoperta, da parte della letteratura, della madre e della maternità.

La moderna narrativa in lingua turca, nell'assumersi la missione di rappresentare la realtà controllando allo stesso tempo che essa, spronata dalla modernizzazione, non prendesse una forma dannosa ai supposti bisogni culturali e identitari della comunità musulmana, ha ampiamente raffigurato tali cambiamenti. La quasi totalità dei romanzi scritti dalla seconda metà dell'Ottocento in poi espone le alterazioni del mondo domestico e lo fa in primo luogo attraverso la narrazione delle problematiche riguardanti i giovani e le donne. Da questa ottica l'assenza della madre, notata come un problema nei romanzi scritti agli albori della moderna letteratura turca, sembrerebbe essere più verosimilmente uno degli aspetti della radicale trasformazione in senso moderno della domesticità ottomana. Il bisogno, in tale contesto, di formare famiglie nucleari provocò

inevitabili scompensi, forzando l'universo mentale e concettuale ottomano verso profondi mutamenti che, oltre a investire la composizione e la dimensione della sfera interna, caricarono i ruoli domestici di nuovi significati, portarono all'emersione dei concetti di infanzia e soprattutto di giovinezza, stimolarono nuovi bisogni emotivi e nuovi sentimenti, rovesciarono la gerarchia dell'ordine spaziale gravando di nuovi significati l'interno domestico e l'esterno pubblico. Se l'invenzione delle figure di moglie, madre e la rielaborazione della maternità, con forme e funzioni radicalmente ripensate rispetto ai loro archetipi premoderni ebbe luogo in tale contesto, il faro della narrativa moderna illuminerebbe piuttosto una faticosa 'scoperta e rappresentazione della madre e della maternità'.

Lo spazio a disposizione per questo contributo non mi permette di esaminare il tema in modo approfondito, né di seguirne l'evoluzione in un lungo arco di tempo. Mi propongo in questa sede di condividere alcune riflessioni e di tracciare una mappa essenziale, attraverso la quale stabilire i principali stadi del mutamento nella concezione e nella rappresentazione letteraria della madre e della maternità negli anni 1860-1930. Il mio tentativo attingerà al patrimonio di conoscenze storico-antropologiche, nonché ad alcuni scritti autobiografici e/o romanzi del periodo indicato.

2 Definire la madre e il materno

Il primo problema di uno studio che riguardi i concetti di madre e di materno deriva dalla ristrettezza dei campi semantici ad essi riferibili, che rende difficoltosa la loro piena definizione. Il problema sembra avere natura universale (Irigaray 1992; Chodorow [1978] 1999, 3) e derivare dal fondamento patriarcale dei codici linguistici, inabili a comunicare la soggettività e l'essenza del materno. Nell'impossibilità del codice patriarcale di riconoscere e dare espressione all'esperienza corporea, primitiva, viscerale della maternità (Kristova 1985), la madre, priva di una lingua propria, non può parlare di sé, è oggetto degli altrui discorsi, da essi viene definita e rappresentata (Kaplan 1992, 3). Il discorso patriarcale definisce la madre e il materno attraverso la 'funzione' che attribuisce loro. Di conseguenza i concetti riferiti a tale funzione, oltre a esprimere il totale assoggettamento agli interessi patriarcali, sono anche storicizzati; la loro declinazione dipende dall'evoluzione e dalle mutazioni del patriarcato e dei suoi interessi, al punto che l'essenzialità inesprimibile del materno, seguendo le alterazioni del potere, può talvolta perdere tangibilità per farsi metaforica, figurativa, paradigmatica.

Da un lato la storicità del soggetto del mio discorso, dall'altro la coincidenza della genesi della letteratura moderna in lingua turca con la prima, traumatica mutazione del sistema patriarcale-patrimoniale

ottomano, mi portano a svolgere una prima riflessione sulla visione premoderna del materno. E qui sorge il problema del reperimento delle fonti che possano permetterci di configurare la declinazione sociale e culturale della madre e del materno nel contesto premoderno. A differenza del patrimonio culturale cristiano, dove la centralità del materno nell'immaginario sacro ha dato vita a una ricca tradizione figurativa, iconografica e letteraria, dal passato ottomano non abbiamo ricevuto alcuna immagine o discorso. L'assoluta privatezza dell'interno domestico, il contegno nei riguardi dell'intimità e la riservatezza quasi sacrale osservata nei confronti delle donne ci hanno precluso ogni possibilità di conoscenza. Nel silenzio storico i concetti di madre e di materno ci arrivano come mere espressioni della *summa* patriarcale, per la quale l'essere madre è il presupposto naturale, doveroso dell'essere nate donne, la condizione *sine qua non* del femminile. Per una conoscenza seppur generica della concezione di maternità nel periodo premoderno il doveroso ricorso agli studi teologici, giuridici e storici ci restituisce la maternità come annidata nelle relazioni di potere patriarcale e patrimoniale dell'organizzazione domestica, in cui l'autorità viene declinata in un connubio del primato maschile e della preminenza delle madri ormai fuori dal ciclo riproduttivo (Saraçgil 2001, 25-6). Le donne, dunque, sperimentano la maternità in una fase della loro vita in cui sono maggiormente vulnerabili e soggette al potere domestico; dipendono totalmente dal marito e dall'approvazione degli autorevoli membri della sua famiglia. La necessità di tenere alta l'attenzione dello sposo per assicurarsi il suo benvolere, sorretta dalla molteplicità di presenze femminili nell'harem che mette distanza tra la puerpera e il neonato, spinge a orientare persino l'interesse e le emozioni accese dalla gravidanza e dal parto verso il marito.

Altro aspetto del sistema che rende sbiadita la figura della madre e confusa la funzione del materno deriva dalla straordinaria forza del principio di patrilinearità e dalla considerazione 'monogenetica' (Delaney 1991, 7) del processo riproduttivo, nella quale il potere generativo è attribuito esclusivamente al sesso maschile. Secondo tale concezione, la vita sarebbe veicolata dal seme che troverebbe nel recipiente-donna la sostanza nutritiva necessaria per la sua crescita. Il matrimonio, inteso non tanto come l'unione, bensì come il patto di garanzia della coesistenza degli opposti, serve ad assicurare all'uomo la discendenza del proprio seme e mette la donna e la sua fertilità a sua disposizione. Anche se la giovane sposa alla nascita di un figlio, meglio se maschio, completa la propria affiliazione alla famiglia del marito, la possibilità concessa a quest'ultimo di ripudiarla, la costringe a ubbidirgli, servirlo e compiacerlo. Del resto, la maternità è una funzione effimera della giovane sposa: il neonato è affidato alle sue premure solo nei primi due o tre anni di vita, il tempo dell'allattamento che completa la gestazione. Tuttavia, la Legge permette

al padre, per proteggere una moglie fragile, per sostituire una puerpera morta o per altre ragioni, di affidare il compito a una balia che, detta *süt annesi* (madre di latte), in virtù del cosiddetto 'diritto di latte', acquisisce una posizione affine a quella della madre. I bambini che condividono una balia sono fratelli di latte, quindi tabù sessuale e devono alla balia affetto, ubbidienza, nonché assistenza nella sua vecchiaia (Delaney 1991, 72-4). Infatti, se ossequio e devozione dovuti al padre derivano dal suo essere genitore, la gratitudine nei confronti della madre è diretta a compensarla del dolore del parto e delle sostanze nutritive elargite durante la gestazione e l'eventuale allattamento (Giladi 2014). La breve durata del tempo dell'infanzia, per cui la pubertà segna il momento della definitiva separazione del figlio dal mondo delle donne e della preparazione al matrimonio della figlia (Yılmaz, Zachs 2021), è un altro elemento volto a circoscrivere l'ambito della maternità e a definire la relazione della coppia di genitori. L'autorità paterna è ulteriormente rafforzata dalla narrazione islamica che riverbera sui padri, custodi e garanti del compimento della volontà di Dio espressa nel Libro, il dominio divino. Investiti di tale potere assoluto e implacabile, essi ne sono al punto gelosi custodi da essere propensi a commettere figlicidio o provocare fratricidio pur di conservarlo (Somay 2014, 54-7). Il patto abramitico permette loro una permanente supervisione castrante sui figli - simboleggiata dalla circoncisione praticata all'età di sei-sette anni -, così i figli, più che sollevarsi contro l'autorità del padre, competono tra di loro per ottenerne il favore. In tal modo viene confermata l'immutabilità del potere che si perpetua nella sua primordiale integrità dal padre al figlio preferito.

3 Le conseguenze del moderno

Il processo di riordino istituzionale intrapreso dalla Corte, ed eufemisticamente nominato 'modernizzazione', si fondava più che sulla volontà di adottare la modernità, su quella di evitare che l'impatto del capitalismo euro-occidentale fosse troppo distruttivo sul sistema patrimoniale-patriarcale su cui poggiavano le strutture portanti del potere ottomano. Decisa, almeno apparentemente, in condizioni di autonomia e da un potere pienamente sovrano e legittimo, la modernizzazione ottomana si presentò non solo come provvedimento necessario a sopravvivere e a resistere al dominio europeo, ma anche come strumento utile a colmare il divario di progresso con l'Occidente. In tal modo la metafora del dominio, naturale, eterno e immutabile dell'Occidente sull'Oriente, veniva raffigurata nel senso storico-temporale, come fenomeno transitorio di crescita dell'Oriente infante. La modernizzazione, quindi lo sviluppo e la crescita, avrebbero trasformato l'infante in un adulto emancipato. Raffigurato in questo modo, il

processo avviato dal sultano era la chiara ammissione di un ritardo, di un fallimento, che riconosceva implicitamente la debolezza dell'impero di fronte alla forza dell'Europa, ammettendo di fatto il suo dominio virile sul soggetto ottomano femminizzato. Nell'inaugurare il processo, il sultano confessava di fatto la propria impotenza e abbandonava i propri figli/soggetti senza la certezza della sua protezione e guida; peggio ancora, li privava di sé come fonte di identificazione.

Nella rigida dualità Oriente/Occidente, quest'ultimo si pose di fronte agli ottomani come un mondo di irresistibili inviti al benessere, alla felicità, alla libertà, frazionando ogni aspetto della vita in una versante 'desiderabile' e idealizzata come moderna e tradizionale da superare. Tale dualismo, che si riproduceva in ogni aspetto del vivere quotidiano, orientava anche la percezione del sé, condannando il soggetto a guardarsi come riflesso in un specchio deformante, intento a replicare una serie di atti mimetici (Somay 2014, 3).

Il movimento dei Giovani ottomani, nato in reazione all'abbandono del padre/sultano, provò a rovesciare il paradigma Oriente/Occidente con l'aiuto della presunta superiorità dei valori morali e spirituali dell'Islam, selezionando i desideri suscitati dal moderno tra dannosi e positivi, o utili (Saraçoğlu 2006, 46). Il romanzo apparve lo strumento idoneo di esortazione, anche in virtù della possibilità di adoperare l'autorità dello scrittore con voce virile come surrogato di quella paterna, nella pretesa di orientare e formare la collettività. La letteratura veniva concepita come una piattaforma di negoziazione del moderno, capace di manifestare la resistenza ad esso (Gürbilek 2012, 178). Il tentativo dei Giovani ottomani di proteggere e assicurare la comunità musulmana e di riadattare il potere al nuovo contesto senza modificarne la struttura primordiale, si sarebbe inevitabilmente scontrato con le fondamentali caratteristiche del fenomeno della modernità. Il desiderio era l'essenziale dinamica del suo funzionamento, così come il mercato capitalistico il suo habitat indispensabile, e per entrambi l'emancipazione dei giovani dal controllo paterno e la creazione di un'organizzazione domestica nucleare e monogamica erano necessità imprescindibili.

4 Il romanzo turco degli albori

Come è noto, i primi significativi esempi di romanzo in lingua turca risalgono agli anni Settanta-Novanta dell'Ottocento e le loro trame, costruite sulla solitudine di giovani uomini rimasti orfani di padre, introducono la madre quale unica figura parentale. Si tratta di madri di figli cresciuti, teoricamente in età per prendere il loro posto nel consesso sociale ed economico. Nel contesto premoderno, per la madre questo sarebbe stato il momento di svolgere il proprio compito fondamentale per la strategia patrimoniale, cioè individuare la sposa più adeguata per il figlio. Si tratta dell'inizio di un nuovo periodo di vita nel quale, uscita dall'ambito del desiderio maschile, la madre diventava il soggetto del potere più strategico del sistema: quello del controllo e supervisione della sessualità della giovane coppia. Non a caso la letteratura scopre la madre in tale congiuntura e la chiama in aiuto per supplire al padre scomparso e impiegarne l'autorità per salvaguardare i valori della comunità musulmana, come i Giovani ottomani si proponevano. Gli autori chiedono alle madri di fronteggiare l'inquietudine dei figli, di imporre ai loro desideri di libertà i limiti necessari a evitare gli eccessi. Ma il cambiamento è troppo radicale, la forza di attrazione di ciò che il moderno rappresenta è travolgente e l'autorevolezza della madre non può funzionare là dove il potere del padre ha perduto la sua efficacia. La vedova del patriarca è stordita dai cambiamenti, alla pari se non più del figlio, è impaurita per il vacillare delle perdute sicurezze, incerta nelle sue azioni, ambigua nei suoi intendimenti. Ahmet Mithat Efendi in *Felatun Bey ile Rakım Efendi* (Felatun Bey e Rakım Efendi, 1875), che mostra la figura della madre del protagonista Rakım in una veste di complicità, tanto affettuosa quanto sottomessa, rafforza la rappresentazione di quest'ultimo come prototipo positivo dell'uomo moderno, capace da sé di porre i limiti ai propri desideri. Namık Kemal, che in *Intibah* (Risveglio, 1874) attribuisce alla madre il ruolo di baluardo della solidità dell'universo domestico tradizionale per offrirla al giovane protagonista Ali come ricompensa ai desideri cui rinunciare per evitare la perdita, descrive il doloroso fallimento della donna. La madre di Ali è priva di strumenti, i suoi tentativi di mitigare gli eccessi e i desideri pericolosi non hanno alcuna forza di persuasione. La scelta di offrire una bella schiava per fare dimenticare al figlio la libera ed esperta Mehpeyker è palesemente funzionale alla propria necessità di mantenere il potere domestico tradizionale. Il tentativo inevitabilmente fallisce: il figlio ha bisogno, seppur altrettanto confusamente, della libertà e dell'emancipazione e non può contare sul potere normativo della madre; il suo destino è inseguire i desideri che lo trasporteranno verso il moderno e verso il caos. L'intento dei Giovani ottomani di redigere 'il' testo desiderabile della modernità, compatibile con l'ordine della comunità, era anch'esso destinato a un inevitabile fallimento.

5 Ineluttabilità del moderno

Durante il regno di Abdülhamid II (r. 1876-1909), sultano tanto autoritario quanto convinto modernizzatore, gli effetti del moderno sarebbero penetrati nella vita quotidiana degli ottomani, coinvolgendo non più solo i ranghi delle élite, ma anche le emergenti classi medie di Istanbul. La politica di rafforzamento dell'impero seguita dal sultano dava vita da un lato a un nuovo apparato di Stato, sostenuto da giovani funzionari civili e militari formati nelle accademie avendo assimilato una buona dose di consapevolezza imperiale e sentimento patriottico e, dall'altro, a una nuova società che pur mantenendo la propria continuità con la tradizionale comunità musulmana si evolveva in una direzione secolare. Per la prima volta, durante il regno di Abdülhamid II lo Stato imperiale si trovava inoltre ad assumere una missione civilizzatrice: promuoveva un sistematico programma di istruzione dei propri sudditi di entrambi i sessi, allo scopo di trasformarli in cittadini (Deringil 1998, 93-4). Gli studenti delle accademie civili e militari ricevevano un'istruzione in cui il positivismo e il materialismo scientifico, ispirato ai pensatori tedeschi contemporanei e in particolare al lavoro di Ludwig Büchner, trovavano terreno per una rapida diffusione (Hanioglu 2005, 28-9). La nuova postura delle giovani avanguardie politico-culturali nei confronti del moderno sarebbe stata diversa, improntata anche alle considerazioni di forza, di coesione, onde garantire all'impero di non soccombere in un mondo che si presentava come luogo di lotta permanente.

Nell'ultimo decennio dell'Ottocento gli effetti di tali evoluzioni cominciavano a essere evidenti, a cominciare dalla perdita di forza della segregazione sessuale e dal crescente interesse delle giovani donne verso i nuovi strumenti culturali, inclusi la musica e la lettura. L'importante conseguenza dell'istruzione diffusa era lo spostamento in avanti dell'età considerata matura: la giovinezza diventava così un lungo periodo di formazione, il nuovo investimento strategico per le famiglie. Le rappresentazioni fotografiche degli interni domestici di quegli anni ritraggono le giovani ancora nubili e stabilmente nella famiglia di origine a un'età che in precedenza non sarebbe stata approvata, intente a suonare pianoforti, a leggere giornali e soprattutto romanzi nel salotto di casa. Se da un lato tali interessi, capaci di suscitare nuovi desideri emotivi e materiali, sogni di vivere vite diverse, intense, di amore e passione, entravano nelle trame dei romanzi come novità inquietanti (Tanpınar 1956, 449), dall'altro si osservava un'inedita soggettivazione delle giovani donne. La nuova generazione di uomini e donne desiderava incontrarsi non solo sul piano emotivo ma anche intellettuale. La narrativa non rimaneva immune dagli effetti di tali rivolgimenti; cominciava a emanciparsi dalle premure morali (*ahlak*) e politiche del periodo precedente per aprirsi non solo a nuove ricerche estetiche, ma anche a interrogativi sugli effetti del

consolidamento dei moderni rapporti capitalistici sulla vita domestica ottomana, sui figli, padri e madri.

L'affannarsi impotente sulla soglia della modernità dei giovani protagonisti di Halit Ziya Uşaklıgil (1865-1945) mostra i primi, affascinanti esempi di quanto detto; le loro storie tribolanti sono certamente incompatibili con la voce virile dei primi romanzi in lingua turca, quando la convinzione era quella di dover addomesticare e governare il moderno. Le famiglie rappresentate da Uşaklıgil sono nucleari: in esse vengono considerati e articolati i ruoli domestici di padre, madre e figli, e il punto di vista delle madri non sempre coincide con quello dei padri. Le madri, socialmente più vulnerabili, sono maggiormente inquiete di fronte alle incertezze economiche del tempo, risultano conservatrici, mentre i soggetti giovani di entrambi i sessi, malgrado l'inadeguatezza della loro preparazione, la mancanza di modelli a cui rifarsi e la scarsità di esperienze, sono profondamente attratti dal moderno.

Come ha intuito Nurdan Gürbilek analizzando due tra i più importanti romanzi di Uşaklıgil, *Mai ve Siyah* (Blu e Nero, 1897) e *Aşk-ı Memnu* (Amore proibito, 1899), le ingannevoli potenzialità del nuovo legato al patrimonio e al censo, accende sogni e desideri che però, all'atto pratico, rivelano la sostanziale inadeguatezza e impreparazione del soggetto, spingendolo a sentirsi incapace di nutrire desideri giusti, colpevolizzandolo al punto da percepire il proprio desiderio come uno sbandamento (Gürbilek 2012). Nella condizione di estrema vulnerabilità in cui si trova questa generazione, senza le certezze custodite dal vecchio padre, l'unica possibilità che rimane è placare il dolore della sconfitta. I figli condannati a rimanere eternamente infanti invocano la madre per lenire le ferite narcisistiche, le chiedono di accoglierli nel proprio seno, cullarli. Anche la madre è travolta dalla propria impotenza e inquietudine, oppure è catapultata a sua volta nei desideri e nelle fantasie suscitati dal moderno. Il nutrirsi reciproco delle penurie o degli incanti di madri e figli finisce con il creare un circolo vizioso e celare ulteriormente la necessità di misurarsi con la realtà. In *Aşk-ı Memnu*, un monumento alla ricerca della madre che consoli, che contenga, che ami, è manifesta l'impossibilità quasi ontologica delle madri di rispondere all'invocazione. Alla fine, l'autore sembra percepire le madri in conflitto con i figli, in alcuni casi come se fossero rancorose per non avere avuto l'occasione di vivere allo stesso modo in cui le figlie sembrano poter vivere. In *Aşk-ı Memnu* la madre di Nihal, morta giovanissima, chiama la propria creatura a sé nella tomba; la signora Firdevs, la madre di Bihter fanciulla inesperta, è talmente in preda alle proprie ambizioni irraggiungibili da mettersi in competizione con la figlia fino a causarne la morte. In *Mai ve Siyah*, il sogno di Ahmet Cemil di imparare a scrivere come i poeti francesi da cui è ammaliato, crolla

di fronte all'irraggiungibilità del moderno, caratterizzato com'è da un costante movimento che colloca il traguardo in un 'eterno futuro', e trasforma lo sforzo mimetico in un atto impotente (Gürbilek 2012) riducendo il suo soggetto all'effeminatezza (Somay 2014, 45). Le profonde ferite narcisistiche subite da Ahmet Cemil, condannato a rimanere un infante frustrato dalla propria inadeguatezza, dimostrano l'incolmabile ritardo del proprio contesto. Il potente veicolo utilizzato nel romanzo per portare Ahmet Cemil a tali dolorose consapevolezze è la madre vedova, insieme alla sorella abbandonata dal marito. Sono soggetti il cui mantenimento sarebbe stato, nell'ordine tradizionale, il compito di Ahmet Cemil; egli, infatti, considera lo stato di bisogno in cui si trova la madre, che costei gli rammenta costantemente, la fonte di un potente e perenne impedimento alla realizzazione del suo sogno. Allo stesso tempo è divorato dai sensi di colpa, al punto da trasformare i propri sogni in sentimenti di profonda vergogna (Koçak 2010). Ahmet Cemil troverà alla fine il grembo della madre ormai vecchia, quando a sua volta vinto dalla propria impotenza, perderà la linfa vitale. La coscienza infelice risultante dalla lotta tra fattori con radici e storicità diverse investe il Super-Ego, il narciso e l'Edipo. La sconfitta del Super-Ego, colpito dal conflitto tra l'ideale ispirato al moderno e il dovere inscritto nelle tradizioni, comporta la paralisi dell'Ego, crea una disgregazione nel mondo interiore, una scissione in cui la vittoria di una parte comporta l'inevitabile sconfitta dell'altra (Koçak 2010).

6 Madri condannate alla solitudine

Come abbiamo visto, sin dal periodo premoderno la figura della donna e della madre non riescono a combaciare: in età fertile, quando vive l'esperienza della maternità, la madre deve convincere il marito di essere completamente e unicamente dedita a lui, facendo veicolare da quest'ultimo il suo legame con il nascituro. La madre riapparirà, questa volta in relazione solo al figlio, quando questi entrerà in età da matrimonio, per poi dipendere da lui nel momento in cui dovesse rimanere vedova. La narrativa moderna rappresenta questa figura di donna e madre in un momento di trasformazione, quando il marito scompare e quando i figli cominciano per la prima volta a nutrire sogni tanto attraenti quanto pericolosi. I romanzi ci fanno trovare così madri incapaci di rispondere ai bisogni dei propri figli, la cui emancipazione non è più una questione di età e status civile ma dipende dalla realizzazione di sogni indecifrabili. Non riusciamo né a comprendere né, tanto meno, ad amare e approvare le madri rappresentate dai romanzi di questo periodo; esse sono esseri invecchiati, affranti, inquieti, comunque inabili a rafforzare l'emotività dei figli e delle figlie.

La generazione di poeti e romanzieri immediatamente successiva a quella di Uşaklıgil è la prima, nella letteratura moderna, a introdurre le figure di madri giovani, di figli non ancora giunti alla pubertà. Queste sono rappresentate come donne tristi, sole, che sognano bellezza e amore e condividono sia i loro sogni sia la loro tristezza con i propri bambini, per lo più maschi. Sono malate di tisi, condannate a morire di una malattia sinonimo di sensibilità frustrata. In un impero che si è arreso alla propria arretratezza, i loro mariti sono piegati di fronte a un mondo che dopo averli condannati a un'eterna infanzia, impone con sempre maggiore insistenza l'impiego della forza. Insieme allo spirito virile che lo aveva creato e reso grande, l'impero muore portandosi appresso le madri affettuose e sognanti dalla sensibilità ferita. I poeti del definitivo tramonto ottomano, Ahmet Haşim (1877-1933), Yahya Kemal Beyatlı (1884-1958), che condividono il profondo dolore della perdita prematura delle madri, ne fanno il fulcro delle proprie poetiche. Nell'immaginario dei moderni scrittori turco-ottomani l'Oriente, rappresentato dall'uomo conquistatore, modifica la propria raffigurazione; il rapporto tra le due civiltà (Oriente e Occidente) comincia a prendere le sembianze della coppia madre-figlio, nella quale l'Oriente impersona la madre morente e il figlio, condannato all'incompiutezza, incarna il desiderio dell'Occidente.

Questi poeti avevano compreso e profondamente amato la poesia francese simbolista e parnassiana, cercavano modi per comunicare con questo Occidente che percepivano sensibile, soffrivano la perdita dell'impero, dell'ottomanità, del calore di un modo di vivere e sentire che avevano scoperto nella condivisione infantile e adolescenziale con la madre. La madre/l'impero scompariva, l'Oriente ottomano soccombeva lasciando i figli con le loro ferite narcisistiche senza possibilità di guarigione, vulnerabili, condannati a un'eterna incompiutezza di fronte all'Occidente amato e desiderato.

7 Il nazionalismo e le madri

Alla stessa generazione apparteneva anche una nuova avanguardia politica, che avrebbe formato il movimento dei Giovani turchi per lottare contro Abdülhamid II, la sua tirannia e il suo modo di accomodare la modernità. Avrebbero elaborato, nel quadro di un'esaltata importanza dell'unità religiosa, linguistica e culturale, il nazionalismo, facendone la forza motrice della loro condotta per cercare di ottenere, una rivale e recuperare la perduta forza nei confronti dell'Europa. Giovani di entrambi i sessi, nutriti da letture in sociologia, psicologia, filosofia, maturati riflettendo sugli interrogativi dell'epoca, condividevano la necessità di un nuovo futuro. Molti di loro, formati nelle accademie militari, disciplinati e determinati, si candidarono a guidare un nuovo processo storico.

Volevano una vita rinnovata in tutti i suoi aspetti, dalla lingua alla vita familiare, della quale Ziya Gökalp (1876-1924), all'indomani della Rivoluzione dei Giovani turchi del 1908, cominciò a formulare una veste teorica, ipotizzando una nuova società che fosse musulmana per lo spirito, turca per la cultura e occidentale per la civiltà, autentica e democratica, che permettesse alle donne di essere protagoniste accanto ai loro uomini. In tale modello di società praticamente tutto era da recuperare, inventare, importare ed elaborare. Se i maschi, favoriti dalle condizioni dell'epoca in cui la forza aveva riguadagnato centralità, sarebbero stati felici di ripristinare a sé la perduta autorità dei padri, le femmine non avevano un modello. Mai nella storia ottomana della comunità musulmana era esistita una generazione così distante dai genitori.

Nell'immaginario della narrativa nazionalista che veniva sviluppandosi, le giovani donne proruppero potenti portando con sé il loro impegno per una nuova esistenza futura. In questo contesto il lavoro di Halide Edip Adıvar (1884-1964), attivista e scrittrice schierata dalla parte delle donne, sarebbe stato di grande rilevanza. Una lettura attenta dei suoi romanzi ci restituisce la profondità della differenza di visione del moderno che giovani uomini e donne, impegnati nella stessa battaglia di emancipazione, avevano maturato.

Tra gli uomini sembra sia stata prevalente una percezione del moderno avvelenata dal revanscismo, come testimoniano le parole di Enver Pascià scritte nel 1911 in una lettera a un'amica tedesca: «La vostra civiltà è un veleno, ma di una specie che sveglia; dopo averlo preso non ci si vuole più addormentare. Gli occhi si possono chiudere solo per morire» (Enver Pascià cit. in Hanioğlu 1989, 186). Sotto la loro leadership, il nuovo processo storico si aprì sulla base di una ristrutturazione del potere e dell'autorità maschile, sull'imperativo dell'inserimento della nuova nazione nella civiltà occidentale in posizione paritaria con le altre nazioni. La società nazionale, concepita come un corpo organico, si sarebbe strutturata sacrificando l'individuo in favore della comunità, della quale la famiglia era il primo nucleo.

Halide Edip Adıvar aveva esordito sulla scena intellettuale all'indomani della Rivoluzione del 1908, dapprima come giornalista, poi come romanziera, infine come intellettuale nazionalista. Diplomata al Collegio femminile delle missionarie protestanti americane a Istanbul, in tenerissima età rimase orfana di madre e crebbe secondo un dettato tradizionale presso i nonni, mentre riceveva un'istruzione moderna seguendo le disposizioni del padre progressista. In giovane età, quando l'adorato padre decise per la poligamia sposando una seconda moglie, le fu chiaro come la vita privata non fosse sempre coerente con le convinzioni culturali. Anni dopo, nelle sue memorie avrebbe scritto delle conseguenze psicologicamente devastanti di questa esperienza traumatica, non solo per le due donne, ma per ogni singolo membro della famiglia paterna. Credeva alla superiorità

di un ordine familiare monogamico di cui la donna, istruita e attiva, sarebbe stata la colonna portante. Le donne musulmane dovevano studiare, lavorare, essere autonome, scegliere i loro futuri mariti per amore e condivisione. Un sano focolaio domestico era l'elemento fondamentale di una sana società nazionale:

These high-minded and patriotic women understood that the reason why Anglo-Saxons occupy so lofty a moral position in the world's civilization is due to their sacred ideas of womanhood and home. These women have worked silently, but knowingly, bringing up liberal-minded sons and patriotic daughters, building honest hearths where real comradeship dwells, where a man is encouraged to go on in serving his country although that service means sometimes worse than death. (Halide Edip Adivar cit. in Donaldson Jenkins [1911] 2004)

Queste donne di sani principi e patriottiche hanno capito che la ragione per cui gli anglosassoni occupano una così elevata posizione morale nella civiltà mondiale è dovuta alle loro sacre idee di femminilità e di casa. Queste donne hanno lavorato in silenzio, ma consapevolmente, allevando figli di mentalità aperta e figlie patriottiche, edificando focolari onesti dove abita reale cameratismo, dove un uomo è incoraggiato a continuare a servire il proprio Paese anche se questo servizio significa a volte qualcosa di peggiore della morte. (Trad. dell'Autrice)

Sposò giovanissima un uomo che amava con grande passione e con il quale condivideva anche una ricca e articolata esperienza intellettuale, ma il matrimonio fu punteggiato dai tradimenti del marito che arrivò al punto di chiederle il consenso alla poligamia. Sostenitrice convinta della monogamia, dell'inviolabilità del nome e della casa, Halide Edip, madre di due figli, si ritrovò nel 1909 divorziata e con il cuore spezzato:

A believer in monogamy, in the inviolability of name and home, I felt it to be my duty to retire from what I had believed would be my home to the end of my life. [...] My foolish heart nearly broke. (Adivar Halide 1926, 310)

Credendo nella monogamia, nell'inviolabilità del nome e della casa, sentii il dovere di ritirarmi da quella che avevo creduto sarebbe stata la mia casa fino alla fine della mia vita. [...] Il mio sciocco cuore si era quasi spezzato. (Trad. dell'Autrice)

Il dolore del tradimento aprì una fase in cui nei suoi romanzi si chiedeva se la donna fosse condannata per l'eternità a scegliere tra la

maternità e l'amore passionale. La difficoltà insita nella riluttanza maschile ad abbandonare i tradizionali privilegi che permettevano agli uomini di sminuire le donne, di non permettere loro alcuna autonomia, danneggiando in partenza la costruzione di moderne famiglie nucleari, era il fulcro centrale delle sue riflessioni. Pubblicati nel periodo tra il 1909, anno del divorzio, e il 1912-13, quando le devastanti guerre balcaniche l'avrebbero condotta all'inizio della militanza politica, *Raik'in annesi* (La madre di Raik, 1909), *Seviyye Talip* (Seviyye Talip, 1910), *Handan* (Handan, 1912) sono tutti dedicati a tali interrogativi e, con evidenti tratti autobiografici, narrano di sentimenti intimi di donne tradite, di uomini persi nell'amore, di madri abbandonate (Adak 2004).

L'approdo al nazionalismo di Halide Edip era corredato dalla convinzione che al di là delle esperienze personali, non solo l'emancipazione delle donne, ma anche la costruzione di famiglie nuove a cui affidare la cura delle nuove generazioni devote alla nazione, potevano realizzarsi solo con il convinto appoggio degli uomini uniti in una forte organizzazione politica. Lavorò a stretto contatto con Ziya Gökalp, al punto da guadagnarsi l'appellativo 'The Mother of the Turk' (Adak 2003, 510). Il suo romanzo-pamphlet, *Yeni Turan* (Nuova Turan, 1912), narrò del casto amore dei suoi protagonisti, descrisse la loro comune lotta per realizzare una chimerica società democratica e paritaria, l'incrollabile fede dell'eroina in tale società che avrebbe permesso alle donne di studiare e lavorare, avere diritti politici, di essere non più decoro delle loro case e sogni d'amore dei loro uomini, ma laboriosi elementi della società (Sönmez 1973, 98-101).

Per assumersi la metaforica maternità della nazione nascente si allontanava di nuovo dalla sua maternità reale; nel 1920 scelse di raggiungere le forze nazionaliste, radunate ad Ankara intorno a Mustafa Kemal, avendo mandato i suoi due figli appena adolescenti a studiare negli USA. Quella separazione sarebbe durata ben nove anni, durante i quali avrebbe partecipato alla guerra come un soldato senza badare ai propri sentimenti materni, creando madri che, come lei, avrebbero cullato la nazione al posto dei propri figli, donne identificate con la nazione come nei romanzi *Ateşten Gömlek* (Camicia di fuoco, 1922), *Vurun Kahpeye* (Colpite la meretrice, 1926), *Zeyno'nun oğlu* (Il figlio di Zeyno, 1928).

Il nazionalismo repubblicano si pose come l'altro rispetto alle elaborazioni culturali della modernità di inizio Novecento nella capitale ottomana; ignorò la nostalgia della madre degli individui sconfitti, il contributo delle donne, mogli, madri, intellettuali nel concepire una nazione moderna; le volle sottomesse, senza voce.

La nazione repubblicana fu narrata come opera esclusiva del genio di Mustafa Kemal Atatürk, il solitario padre che aveva dato vita, senza concorso di una madre, a una comunità nazionale, per affidare ai figli (maschi) la sua difesa, continuità e benessere.

Lo Stato nazionale, fondato su principi laici, impostò la propria autorità su una lunga e dolorosa rielaborazione della famiglia e delle sue dinamiche interne, volte a estendere i principi di fiducia e di fedeltà domestica alla comunità nazionale e allo Stato stesso. Di questo argomento, che necessita di una trattazione dedicata, spero di occuparmi in un prossimo studio.

Bibliografia

- Adak, H. (2003). «National Myths and Self-Narrations: Mustafa Kemal's *Nutuk* and Halide Edib's *Memoirs* and *The Turkish Ordeal*». *The South Atlantic Quarterly*, 102(2-3), 509-27.
- Adak, H. (2004). «Otobiyografik benliğin çok-karakterliliği Halide Edib'in ilk romanlarında toplumsal cinsiyet» (La multi-caratterialità dell'io autobiografico. Il genere nei primi romanzi di Halide Edib). Irzık, S.; Parla, J. (eds), *Kadınlar Dile Düşünce: Edebiyat ve Toplumsal Cinsiyet* (Quando le donne diventano oggetto di pettegolezzo: Letteratura e Genere). İstanbul: İletişim.
- Adivar Halide, E. (1926). *Memoirs of Halide Edib*. London: Century Company.
- Chodorow, N.J. [1978] (1999). *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press.
- Çoban Seda, B. (2012). *Tanzimat'tan Servet-i Fünûn'a Anneliğin Kaybı Ve Çocuksuzluk* (Da Tanzimat a Servet-i Funun la perdita della maternità e assenza dei figli) [Türk Edebiyatı Bölümü Doktora tezi Bilkent]. Ankara: Bilkent University.
- Delaney, C. (1991). *The Seed and the Soil: Gender and Cosmology in Turkish Village Society*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press.
- Deringil, S. (1998). *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*. London: I.B. Tauris.
- Donaldson Jenkins, H. [1911] (2004). *Behind Turkish Lattices: The Story of a Turkish Woman's Life*. Piscataway, NJ: Gorgias Press.
- Giladi, A. (2014). «Islamic Views on Birth and Motherhood». Giladi, A., *Muslim Midwives: The Craft of Birthing in the Premodern Middle East*. Cambridge: Cambridge University Press, 18-56. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107286238.002>.
- Gürbilek, N. (2012). *Kör Ayna, Kayıp Şark. Edebiyat ve Endişe* (Specchio cieco, Oriente perso. Letteratura e tormento). İstanbul: Metis.
- Hanioğlu, M. Şükrü (1989). *Kendi mektuplarında Enver Paşa* (Nelle sue lettere Enver Pasa). İstanbul: Der Yayınları.
- Hanioğlu, M. Şükrü (2005). «Blueprints for a Future Society: The Ottoman Materialists on Science, Religion, and Art». Özdalga, E. (ed.), *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy*. London: Routledge, 27-116.
- Irigaray, L. (1992). *Io, tu, noi. Per una cultura della differenza*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Kaplan, E.A. (1992). *Motherhood and Representation: The Mother in Popular Culture and Melodrama*. London; New York: Routledge.
- Kaplan, Z. (2021). *19. Yüzyıl Türk Romanında Annelik Olgusu (1870-1900)* (Il fenomeno della maternità nei romanzi del XIX secolo (1870-1900) [Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı Doktora Tezi]. Kayseri: Erciyes Üniversitesi.

- Koçak, O. (2010). «Westernisation Against the West’: Cultural Politics in the Early Turkish Republic». Kerem Öktem, C.; Kerslake, J.; Robins, P. (eds), *Turkey’s Engagement with Modernity: Conflict and Change in the Twentieth Century*. London: Palgrave Macmillan, 305-22.
- Kristova, J. (1985). «Stabat Mater». *Poetics Today*, 6(1-2), 133-52.
- Saraçgil, A. (2001). *Il Maschio Camaleonte. Strutture patriarcali nell’Impero ottomano e nella Turchia moderna*. Milano: Bruno Mondadori.
- Saraçoğlu, M.S. (2006). «Reality with a Moral Twist: Ahmet Midhat’s Müşahedat as an Image of an Ideal Ottoman Society». *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 15(1), 29-47.
- Selim, D. (1998). *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909*. London: Tauris.
- Somay, B. (2014). *The Psychopolitics of the Oriental Father: Between Omnipotence and Emasculation*. London: Palgrave Macmillan.
- Sönmez, E. (1973). «The Novelist Halide Edib Adivar and Turkish Feminism». *Die Welt des Islams*, 14(1-4), 81-115. <http://www.jstor.org/stable/1570025>.
- Şen Sönmez, Ü. (2013). «Tanzimat Romanında Anne» (La madre nel romanzo di Tanzimat). *Turkish Studies*, 8(13), 1451-61.
- Tanpınar, A.H. (1956). *XIX Asır Türk Edebiyatı Tarihi* (La storia della letteratura turca del XIX secolo). İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi.
- Yılmaz, G.; Zachs, F. (eds) (2021). *Children and Childhood in the Ottoman Empire: From the 15th to the 20th Century*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Riflessi e ombre nel Mar Bianco

Scambi e interazioni tra Europa, Impero ottomano e Turchia

a cura di Matthias Kappler

Uno straniero in Terra matrigna

La traduzione italiana del romanzo *Yaban* di Yakup Kadri Karaosmanoğlu

Lea Nocera

Università degli Studi di Napoli L'Orientale, Italia

Abstract Between 1941 and 1942, the novel *Yaban* by Yakup Kadri (Karaosmanoğlu), published in Turkey in 1932, appeared in the 'Medusa' series of Mondadori editions. It was the first time that a twentieth-century Turkish novel was translated into Italian and it was not done in a specialist field, i.e. by scholars, orientalists or even more precisely Turkish scholars, but within a series of a prestigious and innovative publishing house that had been set up to promote great international literature. The novel, which in Italian is entitled *Terra matrigna*, is however not a translation from the original but from German. Only a couple of years earlier, in fact, the same novel had been translated from Turkish into German, raising a certain clamour, especially in Turkey. This essay proposes a reconstruction of the editorial process that accompanied the Italian publication of Karaosmanoğlu's novel, in an attempt to situate this first diffusion of a modern Turkish literary work in the Italian and European context, in order to understand the cultural relations and the framework of the understanding and reception of early twentieth-century Turkish literature in Europe.

Keywords Yakup Kadri Karaosmanoğlu. Turkish literature. Translation history. *Yaban*. Italian turkology.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Il romanzo. – 3 La traduzione tedesca e la ricezione in Turchia. – 4 Da *Yaban* a *Terra matrigna*: la traduzione italiana. – 5 Conclusioni.



Edizioni
Ca' Foscari

Eurasiatica 21

e-ISSN 2610-9433 | ISSN 2610-8879

ISBN [ebook] 978-88-6969-794-4

Peer review | Open access

Submitted 2023-08-05 | Accepted 2023-10-10 | Published 2024-02-09

© 2024 Nocera |

DOI 10.30687//006

1 Introduzione

A cavallo tra il 1941 e il 1942 appariva nella collana 'Medusa' delle edizioni Mondadori il romanzo *Yaban* di Yakup Kadri (Karaosmanoğlu), pubblicato in Turchia nel 1932.¹ Era la prima volta che veniva tradotto in italiano un romanzo turco del Novecento (Nocera 2010; 2019) e non avveniva in un ambito specialistico, vale a dire a opera di studiosi, orientalisti o ancora più precisamente turcologi, ma all'interno di una collana delle edizioni Mondadori nata per promuovere la grande letteratura internazionale. Il romanzo, che in italiano prende il titolo di *Terra matrigna*, non era tuttavia una traduzione dall'originale, bensì dal tedesco. Solo un paio di anni prima, infatti, lo stesso romanzo era stato tradotto dal turco in tedesco, sollevando un certo clamore, soprattutto in Turchia.

In questo saggio si propone la ricostruzione del processo editoriale che accompagnò la pubblicazione italiana del romanzo di Yakup Kadri Karaosmanoğlu, nel tentativo di porre questa prima diffusione di una moderna opera letteraria turca all'interno del contesto italiano ed europeo, per cogliere le relazioni culturali e il quadro di comprensione e ricezione della letteratura turca di inizio Novecento in Europa.

2 Il romanzo

Yaban narra la storia di Ahmet Celal, ufficiale di riserva mutilato di un braccio che, abbandonata la città di Istanbul occupata dalle potenze straniere, si ritira in un villaggio sperduto dell'Anatolia, luogo di origine del suo sottoposto Mehmet Ali. Il romanzo è ambientato nel 1921 mentre è in corso la guerra di indipendenza, e il villaggio, che si trova presso il fiume Porsuk, affluente del Sakarya, è sulla linea di scontro delle armate turche e greche tanto che, alla fine, viene assaltato e distrutto da queste ultime. *Yaban* si presenta al lettore come il diario che Ahmet Celal, sopraffatto dall'enorme divario culturale che lo separa dai contadini e dalla vita rurale, decide di tenere durante il periodo che trascorre nel villaggio. L'opera inizia con la descrizione di un quadro desolato, «uno squallido sconfinato campo di macerie, dal quale si aprivano qua e là cumuli di pietre» dopo la battaglia del Sakarya. È in mezzo a queste pietre che gli uomini della 'Commissione per le indagini sulle atrocità della guerra' ritrovano un diario contenente le memorie di Ahmet Celal. Yakup Kadri descrive questo ritrovamento in una sorta di breve premessa che costituisce

¹ La pubblicazione viene registrata nel gennaio del 1942 e nella prima edizione conta 6.998 copie (AME, Direzione commerciale, Ufficio statistica). Nel catalogo OPAC ISBN la registrazione è datata al 1941.

il primo capitolo del romanzo, ed è distinta dal resto del testo perché in corsivo.² Un artificio letterario con cui l'autore accentua il carattere realistico della storia, presentandola come la testimonianza in prima persona del protagonista, la narrazione della sua esperienza di vita da 'straniero' in mezzo alle genti di Anatolia. La sua estraneità a quel piccolo mondo rurale, e di conseguenza l'impossibilità di una qualsiasi sua integrazione nonostante il tempo trascorso, qualche sforzo e anche un innamoramento nei confronti di Emine, una giovane contadina, costituisce di fatto la linea narrativa principale del romanzo. Ne siamo subito messi a conoscenza. Quando, in questa premessa, un membro della Commissione chiede notizie su Celal ai contadini superstiti, che si aggirano tra le macerie ridotti allo stato brado alla ricerca di qualcosa da mangiare,

nessuno sapeva dove era finito. Per contro raccontarono come egli avesse abitato due o tre anni ininterrottamente in quel villaggio, e vi fosse rimasto sino all'ultimo di quei giorni di sventura. Un membro della Commissione rimase colpito da tanta indifferenza. «Com'è possibile?» esclamò. «Com'è possibile che gente, la quale ha abitato per tanti anni insieme a un tale, non sappia dove se ne sia andato, che cosa ne sia di lui?».

I contadini, la faccia scura, scrollarono le spalle e si allontanarono. Ma uno di essi, un omarino magro d'età incerta, si voltò indietro e ribatté: «Eh, gli [*sic*] era proprio uno come voi... uno *straniero*». (Karaosmanoğlu 1941, 9-10)

Nel corso della narrazione il senso di estraneità si trasforma nella consapevolezza dell'irriducibile distanza tra élite intellettuale e popolazione rurale. Come spiega Berna Moran (1983, 202) nella sua analisi del romanzo:

Non c'è una trama; si ha l'impressione che la storia sia organizzata in modo disordinato, elencando gli eventi sparsi e non correlati di cui Ahmet Celal è testimone nel villaggio nel corso dei tre anni. Pertanto, non c'è una certa tensione, uno sviluppo o un insieme coerente.³

Eppure, come continua a spiegare Moran, è possibile distinguere due piani: il primo che riguarda lo scorrere della vita del villaggio come

² Nella traduzione in italiano, a differenza tanto dell'edizione originale in turco quanto di quella in tedesco, la premessa è composta in tondo.

³ Originale: «*Bir olay örgüsü yok; Ahmet Celal'in üç yıl süreyle, köyde tanık olduğu dağınık, birbiriyle ilintisiz olayların sıralanmasıyla gelişigüzel düzenlenmiş izlenimini uyandırıyor. Dolayısıyla belli bir gerilime, bir gelişime, bir bütünlüğe de sahip değil*».

raccontato da Ahmet Celal, il secondo relativo alla guerra di indipendenza (*Kurtuluş savaşı*), che dapprima resta sullo sfondo ma poi pian piano acquisisce sempre più rilevanza dando all'insieme del romanzo un significato ben preciso (Moran 1983, 202). E il significato è proprio il divario inesorabile tra Ahmet Celal, che all'inizio pur sentendosi *estraneo* alla vita del villaggio esprime tutte le sue buone intenzioni al fine di integrarsi nella piccola comunità con i suoi usi, e i contadini che restano legati a un mondo retrogrado, di credenze e false interpretazioni degli eventi.⁴ Come quando, nonostante nel villaggio arrivino notizie della guerra in corso, mentre la battaglia si svolge a meno di duecento chilometri, Ahmet Celal si rende conto che «l'aria brulica di sciame di quegli uccelli, invisibili all'occhio, che si chiamano 'dicerie'» (Karaosmanoğlu 1941, 154). Dicerie secondo le quali

gli invasori non sarebbero truppe nemiche, o roba del genere, bensì santi dal turbante verde, mandati da una regina che ha nome 'Europa', allo scopo di liberarci dalle bande che scorrazzano per il paese. (154)

Una regina che avrebbe avuto l'intenzione di diventare «maomettana» (*sic*), tutto a svantaggio di Mustafa Kemal (nel testo italiano «Kemal Pascià»), un pagano a capo di una banda di galeotti. È di fronte a questa constatazione che diventa evidente in tutta la sua gravità il divario sociale ma soprattutto culturale tra due componenti del Paese. Una distanza che Yakup Kadri, nascosto nella narrazione di Ahmet Celal, non fa che imputare all'élite intellettuale, come si evidenzia in questo passo:

Il motivo sei tu, e ancora tu, intellettuale turco! Che cosa hai fatto, tu, per questo desolato paese e per questa misera gente? Dopo che per anni, per secoli hai succhiato il loro sangue, per rigettare poi i cadaveri sul duro suolo, ora ritorni e ti senti autorizzato a fremere d'orrore innanzi a questi sciagurati.

Il popolo d'Anatolia aveva un'anima: tu non hai avuto tanta forza da schiuderla. Aveva una testa: tu non hai saputo illuminarla. Aveva un corpo: tu non hai saputo nutrirlo. Aveva una terra, sulla quale viveva: tu non hai saputo coltivarla. Tu l'hai dato in mano alla bestialità, all'ignoranza, alla povertà, alla necessità. Tra un duro suolo e un cielo infocato, è venuto su rigoglioso come la mal'erba. E ora tu, la falce in mano, arrivi per la mietitura. Che cosa hai seminato che tu possa raccogliere? Queste ortiche, questi aridi pruni!? È giusto che ti brucino le mani! È giusto che ti lacerino i pie-

⁴ Su questo si veda anche Seyhan 2008, 60-3.

di! Ora tu sanguini per tutto il corpo, e il dolore ti contrae il volto in una smorfia, e serri le mani a pugno per l'ira. Ciò che ora ti causa tanta pena, non è che opera tua - opera tua soltanto! (140-1)

Yaban può essere considerato come uno dei primi romanzi centrati sull'Anatolia; in generale, la critica ha sempre posto l'accento sulla questione della spaccatura tra intellettuali e popolo, al punto da definirlo spesso come un 'romanzo a tesi' (*tez romanı*),⁵ in particolare evidenziandone il carattere realistico e descrittivo, di cui Yakup Kadri viene ritenuto un maestro nella letteratura di inizio Novecento.⁶ In virtù del realismo che caratterizza la sua opera, questo romanzo - considerato ancora oggi uno dei capisaldi letterari in Turchia - è stato però oggetto, sin dalla sua prima pubblicazione, di durissime critiche. Al centro di queste vi era la terribile rappresentazione che l'autore dà delle genti di Anatolia: dura, impietosa, senza speranze. Una descrizione che veniva messa all'indice perché frutto della percezione e interpretazione di un burocrate e ideologo nazionalista. In Turchia si è discusso a lungo su quanto fosse più o meno realistica la descrizione di Yakup Kadri. Resta emblematica la sintesi che Berna Moran (1983, 201) dà di questo dibattito:

La questione dibattuta è sempre stata la seguente: il contadino ritratto da Yakup Kadri Karaosmanoğlu è confacente alla realtà o meno? Sono quasi nulli i tentativi di analizzare *Yaban* come romanzo.⁷

Tuttavia, nonostante non si possa negare che Yakup Kadri appartenesse al *milieu* intellettuale repubblicano kemalista, più che il disprezzo per la popolazione contadina, o il desiderio di descrivere in modo puntuale la realtà rurale, il tema che emerge come centrale nel romanzo è la distanza tra élite dirigente e popolo, dal punto di vista di una persona, il protagonista Ahmet Celal, che appartiene in modo incondizionato al *milieu* kemalista. Più in generale, come sottolinea Azade Seyhan (2008, 59):

⁵ Atilla Özkırıklı (1989, 15), nella prefazione all'undicesima edizione, sottolinea come dopo *Karabibik* di Nâbizâde Nâzım (1890) e *Küçük Paşa* di Ebubekir Hazım Tepeyran (1910), *Yaban* sia il terzo romanzo sul mondo rurale e dei contadini che risponde alla concezione del realismo dell'epoca.

⁶ Del carattere realistico della sua opera era ben consapevole Yakup Kadri stesso. In un ricordo dell'autore riportato da Murat Belge (2022, 12), studioso di letteratura e intellettuale, Kadri dichiara che avrebbe voluto essere come Proust ma che le condizioni lo hanno reso come Balzac. Murat Belge è peraltro nipote diretto di Yakup Kadri, in quanto figlio di Burhan Asaf Belge, zio materno di Kadri, ed è referente per İletişim, l'editore successivo del romanzo in turco.

⁷ Originale: «*Tartışılan sorunu hep şu olmuş: Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun sergilediği köylü gerçeğe uyuyor mu, uymuyor mu? Yaban'ı roman olarak ele alıp inceleme çabaları yok denecek kadar az.*».

As its reception history has shown, Karaosmanoğlu's novel was not a personal attack on the ignorance, obduracy, and lack of patriotism of the Anatolian peasant but a fictional investigation into the real and possible challenges and setbacks in the daunting task of building a nation from the divided, erased, and opposed cultures of a collapsed empire.

Le critiche segneranno molto la prima uscita del romanzo in Turchia e non faranno che ampliarsi, tramutandosi in un duro attacco all'autore in seguito all'edizione tedesca dell'opera.

3 La traduzione tedesca e la ricezione in Turchia

Yaban esce nel 1932, lo stesso anno in cui viene dato alle stampe il primo numero di *Kadro*, una rivista che riuniva i più importanti scrittori e giornalisti - Şevket Süreyya Aydemir, Vedat Nedim Tör, Burhan Asaf Belge - strenui sostenitori dell'ideologia kemalista. Come spiega Carretto (1975, 194) nella sua scheda bio-bibliografica, dedicata all'autore in occasione della sua morte nel 1974, e pubblicata su *Oriente Moderno*:

Yakup Kadri era stato tra i fondatori di *Kadro*, una rivista del 1932-34, pubblicata con l'approvazione del Governo, il cui scopo era di fornire alla nuova Turchia una ideologia che influisse su tutti i campi della vita nazionale, e quindi anche sulla letteratura alla quale veniva data una particolare importanza. La rivista fu chiusa per le sue tendenze 'di sinistra'.

La rivista viene chiusa quando Yakup Kadri, allora direttore, viene di fatto costretto a lasciare il Paese - seppure con un incarico diplomatico - da Mustafa Kemal, che aveva iniziato a guardare come molto sospette le attività di *Kadro* e in particolar modo le critiche che venivano poste dal suo interno al regime kemalista. Nel 1934 Yakup Kadri parte alla volta di Tirana, per poi servire come ambasciatore della Repubblica di Turchia a Praga, L'Aia, Berna.⁸ È già in Europa quando il suo romanzo viene pubblicato in tedesco.

Yaban, che in turco era apparso per la prima volta in una versione a puntate sul quotidiano *Hâkimiyet-i Milliye gazetesi* (La sovranità nazionale) nella primavera del 1931 (Yakup Kadri nel 1940 parla di una prima pubblicazione, di circa nove/dieci anni prima, su *Ulus*,

⁸ Yakup Kadri racconta della sua vita da diplomatico e dei motivi che lo costringono a lasciare il Paese per volontà di Mustafa Kemal, nonostante le condizioni di salute precarie, nel suo libro di memorie *Zoraki diplomat* (Diplomatico per forza, 1955).

‘La Nazione’), viene quindi pubblicato nel 1932 presso la Muallim Ahmet Hait Kitaphanesi.⁹

In Germania passa alle stampe nell’ottobre del 1939 per A.H. Payne Verlag, una casa editrice di Lipsia, specializzata in storia dell’arte.¹⁰ L’edizione tedesca è preceduta da una lunga introduzione critica a opera del traduttore, Max Schultz, in cui si ricostruiscono le vicende, allora non così remote, della guerra di indipendenza turca, si delinea un profilo dell’autore, e si sottolineano le analogie tra la condizione emotiva della popolazione turca (il contrasto fra popolazione rurale e borghesia colta) e quella tedesca in periodo di guerra.¹¹ La traduzione tedesca riscontra un certo successo in Germania, come si evince dalle recensioni entusiaste che ne seguono e che lo stesso Yakup Kadri (1940) menziona in una lettera inviata al giornale *Vatan*. In Turchia, invece, non molti mesi dopo la pubblicazione in lingua tedesca, la scelta di tradurre il romanzo è oggetto di una feroce critica. Ismail Habib, giornalista e critico letterario di *Cumhuriyet* (La Repubblica), scrive ben due articoli proprio in relazione alla traduzione tedesca di *Yaban*, facendo chiaro riferimento alla prefazione del traduttore. Secondo Habib (1940a, 3), *Yaban*, presentato e accolto come un romanzo fortemente realistico data la rappresentazione negativa dei contadini d’Anatolia, non farebbe che fornire al pubblico tedesco, e quindi europeo, un’immagine falsata di tutto il Paese. Non solo, di fatto servirebbe a quanti, dall’esterno, vorrebbero dare una lettura calata dall’alto della Repubblica turca. Agli occhi di Ismail Habib, *Yaban* non era adatto a essere rivolto a un pubblico straniero, tanto che, riprendendo il discorso, quasi a rivolgersi al traduttore, scrive:

Se proprio cercavate un romanzo sociale degno di valore che mostrasse la posizione del popolo anatolico nei confronti del movimento di indipendenza turco, almeno avreste potuto tradurre *Vurun kahpeye* di Halide Edip. (Habib 1940b, 3)

⁹ Seguiranno molte altre edizioni presso case editrici differenti: nove edizioni per la Remzi Kitabevi tra il 1942 e il 1970, cinque per la Birikim Yayınları tra il 1977 e il 1981, cento edizioni per İletişim Yayınları dal 1982 al 2023. Nel corso delle diverse edizioni, a partire dagli anni Quaranta, diverse modifiche interverranno per mano diretta dell’autore sul piano linguistico. Sull’analisi della lingua utilizzata in *Yaban*, della sua coerenza tanto all’interno del romanzo quanto in riferimento al mondo descritto, si veda Cankara 2022.

¹⁰ Nonostante diverse ricerche in questa direzione, non è stato a oggi possibile comprendere come sia arrivata la proposta di traduzione alla casa editrice tedesca. Il traduttore, che mostra competenze nell’ambito della turcologia, è noto solo per la traduzione, presso la stessa casa editrice, di un altro romanzo turco: *Çalikuşu* (Il cardellino) di Reşat Nuri Güntekin (1922), in tedesco intitolato *Der Zaunkönig* (A.H. Payne Verlag, 1942).

¹¹ La stessa traduzione tedesca sarebbe stata ripresa cinquant’anni dopo, nel 1989, privata solo dell’introduzione, dalla prestigiosa casa editrice Suhrkamp, dopo una lunga trattativa con la moglie di Yakup Kadri, Ayşe Leman Karaosmanoğlu, e con la mediazione di Murat Belge.

L'opera di Halide Edip, spesso accostata a *Yaban* perché di ambientazione affine e perché pare che i due autori avessero condiviso l'idea di un romanzo simile concordando persino la scelta del possibile titolo, secondo il critico presenta anche personaggi positivi tra i contadini, come 'validi nazionalisti' o 'ragazze idealiste' e non solo un quadro a tinte fosche. Così conclude, ribadendo: «Peccato che invece di *Yaban* non vi sia capitato tra le mani *Vurun kahpeye*» (Habib 1940b, 3).

Yakup Kadri è al corrente della discussione in Turchia, tanto più che viene invitato a replicare a queste critiche. La sua lettera su *Vatan* ha uno scopo difensivo. Definisce calunnie, denigrazioni, imposture e falsità le affermazioni riguardo al suo romanzo e poi aggiunge:

Una delle dichiarazioni più clamorose dei miei oppositori è che la traduzione in tedesco del mio romanzo abbia fornito un pretesto materiale, effettivo o eventuale, ad alcuni mezzi di propaganda straniera a nostro sfavore. Che strana coincidenza però che proprio in questi giorni in una lettera che ho ricevuto dal mio traduttore, venivo informato che in Germania *Yaban* è stato un vero successo letterario e a riprova mi inviava i seguenti stralci di recensioni apparse nei giornali tedeschi. (Karaosmanoğlu 1940, 3)

Parti delle recensioni vengono riportate dall'autore in turco, con la speranza che «di fronte a questi documenti le infelici dichiarazioni degli oppositori possano sciogliersi come schiuma di sapone» (3). E contro l'accusa di aver fomentato una cattiva immagine della Turchia in Europa, Yakup Kadri ricorda che altre sue opere erano già state tradotte nel Vecchio Continente.¹²

Del resto anche Otto Spies, nella sua recensione apparsa sul periodico *Orientalistische Literaturzeitung* del 1941, menziona le traduzioni già apparse in lingua europea: si tratta soprattutto di estratti dai suoi romanzi raccolti in antologie tradotti da Duda (che nel 1928 aveva pubblicato anche una sua conversazione con lo scrittore), da Hartmann e dallo stesso Spies - nomi di spicco della turcologia tedesca -, o da francesi come Saussey e Marchand, e da Bonelli per l'Italia.

¹² Le notizie che Yakup Kadri riporta nella sua lettera a *Vatan* (1940) vengono riprese anche da Atilla Oğuzkan (1954, 16), curatore del volume sulla vita e le opere dell'autore uscito per Varlık nel 1954. Qui si fa ancora riferimento alle precedenti traduzioni in lingue europee: «Racconti di *Bir Serencam* tradotti in tedesco; *Nur Baba* in russo, ucraino, tedesco; *Sodom ve Gomore* in francese; *Ankara* in fiammingo», e viene inoltre evidenziato il successo dell'autore all'estero, menzionando anche la traduzione di *Yaban* prima in tedesco e poi in italiano con il titolo scritto in modo errato: «*Dünya edebiyat âleminin de dikkatini çekti. Önce Max Schultz tarafından 'Terra Madrigua' adıyla 1941 de İtalyancaya çevrildi*».

4 **Da Yaban a Terra matrigna: la traduzione italiana**

Quando fa la sua comparsa nel panorama editoriale italiano, Yakup Kadri era quindi un autore già noto e apprezzato in Europa, in particolare dai turcologi. Nel 1931 Luigi Bonelli aveva firmato la traduzione di alcuni stralci di *Nur Baba su Oriente Moderno*,¹³ un lavoro che sarebbe poi stato ampliato e completato dall'allievo Ettore Rossi poco più di una decina di anni dopo. Il percorso che porta *Yaban* in Italia, tuttavia, sembra non seguire le vie dello scambio scientifico e accademico, né essere orientato da suggerimenti di studiosi orientalisti.

Il romanzo arriva in lettura all'Arnoldo Mondadori Editore alla fine degli anni Trenta, con grande probabilità mentre è in corso la sua pubblicazione in tedesco. Nei pareri favorevoli presenti nel Fondo Arnoldo Mondadori Editore (AME)¹⁴ si legge, a firma di Giacomo Prampolini,¹⁵ autore e consulente editoriale per Mondadori coinvolto in particolare nella selezione delle opere per la collana 'Medusa':

Romanzo interessante e rappresentativo della letteratura turca moderna, a sfondo politico (guerre di liberazione di Kemal Atatürk); descrive molto bene la vita dei rozzi contadini dell'Anatolia e ne profetizza la prossima risurrezione morale. Qualche tratto realistico e qualche forte punta contro i Greci invasori.

Adatto per Medusa, salvo qualche eventuale smussatura alle pagine politiche o realistiche. L'edizione italiana esigerebbe qualche pagina di presentazione critica, che potrebbe essere predisposta dal traduttore.

La traduzione potrebbe essere compiuta sul testo originale turco.¹⁶

13 Si veda anche la «Nota» di Giampiero Bellingeri (1995).

14 AME, Segreteria editoriale estero, 1.1, Cartella 1 Fasc. 138 (Kadri, Yakub).

15 Giacomo Prampolini (Milano, 1898 - Pisa, 1975) fu un critico e saggista, nonché poeta. Grande conoscitore di lingue straniere, legge, traduce e dedica molta della sua attività alla scrittura di ampi repertori sulla letteratura mondiale. Per approfondire il suo ruolo in Mondadori e nel panorama culturale italiano si può consultare la scheda biografica a cura della Fondazione Mondadori. https://www.fondazionemondadori.it/livre/02_I_lettori/07_Prampolini_01.html.

16 I 'pareri di lettura' sono una tipologia documentaria che consiste in rapporti compilati da specialisti che di norma riportano una traccia della trama, un sintetico giudizio sulla scrittura e una valutazione sull'opportunità o meno di pubblicare il testo esaminato per una determinata casa editrice in quel momento. Come si spiega nelle pagine dedicate dell'Archivio storico AME: «Essendo redatti per esclusiva consultazione interna, i pareri di lettura hanno come elemento distintivo la sostanziale schiettezza delle valutazioni critiche, ancora più dirette perché generalmente non mediate da motivazioni accademiche, di opportunità o di appartenenza a scuole o circoli letterari, quanto piuttosto, nella maggioranza dei casi, improntate all'analisi contenutistica in funzione della potenzialità commerciale, che nel periodo coperto dalle carte qui presentate non si avvale, se non in casi isolati, di strumenti di analisi statistica del potenziale mercato. L'unica modalità di indagine costantemente praticata si basa infatti sulla valutazione

Sembra pertanto essere colto qui non solo il valore letterario («rappresentativo della letteratura turca moderna»), ma anche politico del romanzo. E di certo è interessante il suggerimento di tradurlo dal turco e di farlo precedere da un'introduzione critica di contestualizzazione. Nessuna delle due cose vedrà realizzazione.

Nel fascicolo AME compare anche un altro parere critico, questa volta senza data e senza firma, in cui si fa riferimento esplicito alla pubblicazione tedesca, con la menzione della casa editrice. Il parere è più dettagliato e, in coerenza con le caratteristiche di questi documenti che si basano su una «sostanziale schiettezza dei giudizi riportati», in esso leggiamo:

Il racconto è preceduto da una lunga prefazione, noiosissima per lo stile ma interessante per la sostanza, del traduttore tedesco, la quale conclude con il giudizio di un critico tedesco [in realtà sono le parole del professor Richard Hartmann, turcologo e orientalista tedesco, NdA]:¹⁷ «Yakub Kadri appartiene alla letteratura mondiale moderna».

Mi pare da questo libro che abbia ragione, cioè che si tratti davvero di uno scrittore interessante e di valore. Non so tuttavia se il libro così come si presenta, *sia opportuno* [corsivo aggiunto] per una edizione italiana. *Non credo e non so se ci siano difficoltà eventuali politico-diplomatiche* [corsivo aggiunto], ma il libro è triste, tragico, impastato un poco sul leit motiv che gli uomini sono la più degenerata delle razze animali. *La guerra bella, eroica* [corsivo aggiunto] ecc proprio non ci entra. È un libro che fa pensare spesso alle parti più impressionanti di Musa Dagh. Si svolge tutto in un villaggio dell'Anatolia durante le guerre tra Greci e Turchi che seguirono la guerra europea. È in forma di un diario tenuto da *un medico-ufficiale kemaliano, cioè ultrapatriota, fascista idealista della Turchia*, che avendo perduto un braccio ai Dardanelli ed essendo stato sorpreso dal saccheggio e dall'invasione, si rifugia in questa perduta miseria e ignoranza. 'Straniero'

del venduto dello stesso autore o di testi analoghi pubblicati dalla casa editrice. I pareri possono dunque essere letti a più livelli: come momento particolarmente significativo della filiera editoriale, come esempi di un genere letterario non codificato, come indizi per un'indagine sulla ricezione di autori e tendenze letterarie, come testimonianze per una storia multidisciplinare del nostro paese tra gli anni trenta e settanta del secolo scorso». https://www.fondazionemondadori.it/livre/01_I%20pareri/index.htm.

17 In tedesco: «Es ist die Kunst, das Genie, das ihn über die Schranken des Nationalismus hinaushebt. Die meisten Produkte der türkischen Moderne darf man ruhig ihrem eigenen engsten Leserkreise überlassen. Yakub Kadri gehört in die moderne Weltliteratur» (Karaosmanoğlu 1939, 22). Nella prefazione tedesca, Max Schultz conclude con le parole di Richard Hartmann e ricorda il giudizio di Otto Hachtmann, altro orientalista e autore di un volume sulla letteratura turca del XX secolo: *Die türkische Literatur des XX. Jahrhunderts*. Leipzig: Amelang, 1916. Si veda anche Karaosmanoğlu 1939, 24.

rimane a tutti i suoi compatrioti: gli abissi che separano l'intellettuale turco dalla plebe vogliono appunto essere messi qui in vista come atto d'accusa anche alla intellettualità del paese. [Corso aggiunto dall'Autore]

Vi sono tratti di cui la Grecia dovrebbe e potrebbe offendersi: gli 'Alleati' cioè anzitutto anglofrancesi, ricevono pure qualche invettiva, l'Italia è mi pare una sol volta nominata. Il libro non vuol essere politico ma poetico: ha come contenuto romantico una specie di vago idillio con una orfanella selvatica del villaggio e finisce con la morte del protagonista e della ragazza insieme all'invasione della soldatesca.

Può valer la pena di farlo leggere ad altri.¹⁸

Fatto salvo il valore letterario dell'opera e dell'autore, una delle questioni su cui si sofferma di più l'attenzione dei consulenti Mondadori è quella politica: il significato politico dell'opera, il contenuto e i riferimenti ad altri Paesi, la rappresentazione del militare, dei contadini, della guerra. Tutto ciò non può stupire, se si pensa agli anni in cui questo romanzo viene pubblicato: siamo in pieno Ventennio, come del resto denota anche il sistema di date riportato puntualmente sui documenti, compresi tra il XVII e il XX anno fascista.

A margine dei due pareri, rispettivamente sul primo e sul secondo, si ritrovano appuntate a matita due note: «mandare al Ministero?» e «min. di Turchia all'Aia». Nel secondo caso si fa riferimento all'incarico che coprì Yakup Kadri in quegli anni: dopo essere stato diplomatico a Praga tra il 1935 e il 1939, si sposta infatti all'Aia dove ricoprì l'incarico di ambasciatore dal 1939 al 1940, anni in cui vengono redatti i pareri.

Che ci si ponga, in casa Mondadori, il problema di mandare il testo al ministero, come riportato nella prima nota a margine, è prassi e norma dell'epoca in Italia. Tutte le pubblicazioni devono passare al vaglio del Ministero della cultura popolare, già Ministero della stampa e della propaganda (fino al 1937). Arnoldo Mondadori, che ha stretti collegamenti con il ministero¹⁹ e deve però allo stesso tempo molta della sua fortuna alle collaborazioni con la produzione editoriale di cittadini italiani ebrei (tra cui Arnoldo e Alberto Foà, Lavinia Mazzucchetti), riesce a negoziare la pubblicazione di testi stranieri. Negli anni in cui Pavolini è a capo del MinCulPop sono sempre più numerose le sollecitazioni a ridurre le pubblicazioni di narrativa straniera a favore di opere di letteratura di autori italiani, che tuttavia

¹⁸ AME, Segreteria editoriale estero, 1.1, Cartella 1 Fasc. 138 (Kadri, Yakub).

¹⁹ Mondadori collaborava di frequente con il ministero per pubblicazioni finanziate dal governo, ma anche per romanzi firmati dai gerarchi come *Scomparsa d'Angela* di Alessandro Pavolini (1940) e precedentemente *Cirenaica verde* di Attilio Teruzzi (1931).

si fa fatica a ricevere. E Arnoldo Mondadori, pur rispondendo alle richieste, sollecita a sua volta lo sblocco di traduzioni già pronte per la pubblicazione e ferme al ministero.²⁰ Del resto, nel 1933 Mondadori aveva creato la collana 'Medusa', in cui sarebbe uscito *Yaban*, con l'obiettivo di presentare in italiano il meglio della letteratura internazionale. Negli anni della guerra,

la collana venne falcidiata dal veto posto alla diffusione delle opere di autori inglesi, francesi, americani, israeliti, nonché tedeschi, se antinazisti. Il catalogo della Medusa [...] si ridusse a un piccolo gruppo di titoli, per lo più di secondo piano, e le novità dovettero limitarsi a qualche nome nordico o balcanico, spagnolo o irlandese.²¹

Yaban è il centotrentatreesimo volume della collana. Lo precede di qualche mese *Il cammino nella polvere* di John Fante nella traduzione di Elio Vittorini, ed è immediatamente seguito da *L'amante dell'Orsa Maggiore* di Sergiusz Piasecki. Basta scorrere il catalogo 'Medusa' di quegli anni per rendersi conto di come Yakup Kadri sia elevato alla letteratura internazionale di maggiore rilievo, che in quel periodo era uno spazio che si apriva con grande interesse alla nuova narrativa americana. Il romanzo viene pubblicato nel gennaio del 1942 con una tiratura di 6.998 copie, per essere riedito l'anno successivo in quasi diecimila copie. Poco dopo la sua uscita viene recensito sul *Popolo di Roma*, il quotidiano fascista dove Liliana Scalero, sorella della traduttrice Alessandra Scalero, che aveva preso il posto in redazione di Margherita Sarfatti, si occupa di presentare le novità editoriali, sollecitando peraltro più volte Mondadori a farle pervenire le nuove pubblicazioni. L'opera pare avere un certo successo. È assolutamente congeniale ai tempi, raccontando di un ufficiale eroe mutilato fortemente idealista, leale alla patria, convinto sostenitore della guerra.²²

20 A tal scopo, nel corso del 1940 si infittiva la corrispondenza tra l'editore e Gerardo Casini, direttore generale stampa italiana (1940-43), nella quale Arnoldo Mondadori arriva a dire «vi scongiuro» per ottenere il visto per la pubblicazione di traduzioni pronte. AME, Ministero Cultura Popolare. Lettera datata Milano 24 dicembre 1940=XIX.

21 La citazione deriva dal Catalogo Mondadori, ed è ripresa dalla scheda sulla collana 'Medusa' (di cui si riporta storia e cronologia) del progetto scientifico LTit: Letteratura tradotta in Italia. https://www.ltit.it/scheda/collana/medusa-arnoldo-mondadori-editore-milano_697.

22 Il fatto che sia disabile, e quindi possa in qualche modo rappresentare una figura maschile lontana dall'immagine eroica del patriota combattente fascista, contrasta con la realtà dell'epoca, che vide tra i mutilati della Prima guerra mondiale un largo sostegno nei confronti del fascismo. Come spiega Martina Salvante: «Disabled veterans perceived the perpetration of squadrista violence as a potential means to reclaim their masculinity lost to their wounds and to mitigate their difficult social reintegration» (2020, 657).

Nonostante Prampolini nel suo parere riservato avesse suggerito di tradurre il lavoro dal turco e di farlo precedere da un'introduzione esplicativa di orientamento, alla guisa dell'edizione tedesca, il romanzo finisce invece per essere tradotto dal tedesco. Tradurlo dal turco avrebbe significato fare riferimento agli studiosi italiani, in particolare ai turcologi. In quegli anni Luigi Bonelli è anziano, malato e in pensione e il più importante riferimento diventa sicuramente Ettore Rossi. Non risulta chiaro se ci siano stati tentativi di contatto tra la casa editrice, la traduttrice e lo studioso. È però evidente che il contesto di guerra incide non poco.

Ettore Rossi commenta la pubblicazione italiana solo nel 1943, in un'articolata recensione su *Oriente Moderno* che prende in rassegna insieme la pubblicazione turca (Remzi Kitabevi, 1942), quella tedesca (A.H. Payne Verlag, 1939) e quella italiana (Mondadori, 1941; cf. Rossi 1943). Rossi evidentemente recupera il tempo passato sotto le armi. Mentre è in corso la traduzione e poi la pubblicazione di *Yaban*, Ettore Rossi, all'età di circa quarantacinque anni e dopo essere già stato nominato professore straordinario alla Sapienza, parte per l'Albania e la Grecia, partecipando in qualità di maggiore di fanteria dell'XI Divisione alla disastrosa campagna di guerra. È durante questo suo arruolamento che, in veste di militare, lavora al *Manuale italiano-greco moderno* che viene pubblicato nel 1941 dal Ministero della guerra. In Italia rientra solo nel gennaio 1942 quando, dopo aver superato la visita medica («bonificato, immune da tifo esantematico e privo di malattie veneree»), viene messo in licenza illimitata e autorizzato a fregiarsi della stelletta guadagnata per il valore militare.²³ La copia con annotazioni varie di proprietà di Rossi è infatti già la seconda edizione di *Yaban* per Remzi Kitabevi.

D'altra parte, anche in casa Mondadori ci sono importanti defezioni a causa della guerra. In una corrispondenza tra Mondadori e Alessandra Scalero del 6 febbraio 1941, la traduttrice viene informata che non solo il dottor Rusca, direttore della casa editrice, è stato richiamato in servizio, ma anche che

il dott. Prampolini è sotto le armi e difficilmente potrà occuparsi della progettata collaborazione; speriamo tuttavia che in seguito egli abbia un po' di tempo disponibile e allora non mancheremo di interessarlo in proposito.²⁴

²³ Fondo Rossi, 5 gennaio 1942-XX, Comando Superiore Forze Armate Grecia/11^a armata. Si ringrazia Marie Bossaert per le indicazioni sul fondo, per cui è in corso la pubblicazione del catalogo con la sua curatela.

²⁴ Fondo Scalero, Lettera della Casa editrice Mondadori a Alessandra Scalero, 6 febbraio 1941-XIX.

Alla fine Prampolini abbandona l'impresa. La traduzione sarà completata in tutto e per tutto dalla Scalero. A lei viene affidata anche la scelta del titolo. Nella corrispondenza con l'editore viene infatti invitata a proporre lei stessa un titolo «appropriato ed attraente»; il compito le è assegnato perché Giacomo Prampolini, a cui era stata affidata inizialmente anche una parte della traduzione e poi la revisione finale, nel 1941 è in servizio militare e non può seguire il progetto.²⁵ Del resto, lo stesso Prampolini in una sua lettera destinata a Scalero e scritta il 20 dicembre 1940, spiega:

sono alle armi da una decina di giorni, e mia moglie mi ha rispedito qui la vostra del 9 c. Data la mia attuale condizione, sarà meglio che mi facciate pervenire la traduzione quando sarà completa - in questi giorni non potrei consacrare alcuna ora alla revisione.²⁶

L'edizione italiana reca un titolo, *Terra matrigna*, che differisce non solo dall'edizione tedesca da cui è tratta, ma anche da altre traduzioni in lingua europea. *Yaban* diventa infatti *Der Fremdling* in tedesco, e avrà come sottotitolo *L'Étranger* in francese. Il titolo italiano non tradisce del tutto il significato del termine turco: *yaban* ha infatti tanto il significato di 'estraneo, straniero, forestiero', quanto di 'terra desolata'.²⁷ Nel romanzo (Karaosmanoğlu 1941, 105, tradotto da Scalero) ci sono anche riferimenti in questo senso:

Chi mi comprende? Chi mi darebbe una medicina per i miei affanni? Chi saprebbe salvarmi in questa solitudine, in questo paese in cui sono uno straniero [corsivo aggiunto]? Quale amico, compatriota, quale buon camerata?... Oh terra natia, come sei spietata, come sei dura! [corsivo aggiunto] Come sei estranea al mio dolore!... Sono dunque il tuo figliastro? Sei la mia matrigna [corsivo aggiunto]? E se io sono il tuo figliastro, per chi dunque ho sacrificato questo braccio? Perché, in questo momento, io non sono più che un relitto umano, abbandonato sull'orlo di un ruscello?

Molti anni dopo, lo stesso autore apprezzerà la scelta:

— Que penseriez-vous de 'L'Etranger' comme titre français de votre roman?

²⁵ Fondo Scalero, Lettera della Casa editrice Mondadori a Alessandra Scalero, 27 gennaio 1941-XIX.

²⁶ Fondo Scalero, Lettera firmata capitano Giacomo Prampolini, 20 dicembre 1940-XIX.

²⁷ A tal proposito, è interessante che nella prefazione alla seconda edizione turca del romanzo l'autore concluda affermando: «Yaban, çölde bir feryattır» (*Yaban*, è un urlo nel deserto). La stessa frase viene ripresa da Nedim Gürsel (1989, 12) per chiudere la sua prefazione all'edizione francese.

- Ce n'est pas suffisant. 'Yaban' signifie plus; il a un sens péjoratif, comme 'le barbare' des anciens grecs. Il représente tout ce qui extérieur au monde connu. Il provoque la méfiance, voire l'hostilité. En italien, le titre est devenu: 'Terra matrigna' (Terre marâtre). C'est un beau titre. Je fais allusion dans mon livre à cette terre marâtre qu'est l'Anatolie. 'L'Etranger' fait penser à Camus, et 'Yaban' avait été écrit avant 'L'Etranger' de Camus; il vaut mieux laisser le titre turc. (Gürsel 1989, 8)²⁸

Ettore Rossi (1943, 453), da parte sua, giudica il cambiamento del titolo «discutibile». E Alessio Bombaci, quando nel suo libro di storia della letteratura turca fa riferimento a *Yaban*, pur menzionando la versione italiana di Scalero, suggerisce come traduzione il termine «forestiero». Nella recensione di Rossi su *Oriente Moderno*, nella quale passa in rassegna la seconda edizione turca del romanzo, la versione tedesca e quella italiana, le critiche si concentrano soprattutto sulla scelta di aver tradotto il romanzo dal tedesco «benché ciò non sia esplicitamente dichiarato, senza consultazione dell'originale turco» (1943, 453). Ne derivano, secondo Rossi, imprecisioni, alterazioni di senso, errori nella trascrizione, di cui riporta taluni esempi, dovuti a ciò che definisce «la dipendenza dal tedesco» (453). Si tratta di critiche puntuali, dal tenore scientifico come si conviene, che tuttavia non mettono in dubbio il valore della pubblicazione:

Nonostante gl'inconvenienti di una versione non fatta direttamente sull'originale, siamo grati all'editore e alla traduttrice che hanno fatto conoscere agli Italiani il bel romanzo di Yakup Kadri. (454)

5 Conclusioni

Per quanto sia un romanzo determinante nella produzione narrativa di Yakup Kadri, tanto dal punto di vista letterario quanto intellettuale e biografico, *Yaban* non sarà più oggetto di riedizioni o di interesse in Italia, neanche quando nel 1989 l'opera conosce una certa rivalutazione in Europa, dopo il suo inserimento nella lista delle opere letterarie rappresentative della narrativa mondiale da parte dell'UNESCO.²⁹ La traduzione della collana 'Medusa' *Terra matrigna*, pur rimanendo il romanzo che apre il panorama letterario italiano alla narrativa turca del Novecento, resta ancora l'unica edizione apparsa

²⁸ La stessa affermazione viene ricordata da Diego Marani (2014).

²⁹ La traduzione francese di *Yaban* del 1989 ottiene anche un finanziamento da parte dell'UNESCO, e sempre nello stesso anno la casa editrice tedesca Suhrkamp riprende la traduzione del 1939.

in Italia. Nell'ambito della turcologia italiana, l'attenzione sullo scrittore Yakup Kadri si concentra in modo esclusivo, a parte una recente eccezione, su un altro romanzo: *Nur Baba*, che Bombaci non esita a definire «l'opera più famosa di Ya'qub Qadri» (1969, 466). *Nur Baba*, uscito in Turchia nel 1922, viene pubblicato nella traduzione italiana di Ettore Rossi nel 1945 con il sottotitolo *Romanzo turco di ambiente bektasci* per l'Editrice Nazionale di Roma. Questa volta l'opera inaugura la collana 'Voci d'Oriente' che, come si scrive in seconda di copertina,

è una collezione di traduzioni dirette di opere orientali antiche e moderne sobriamente annotate con criteri di *seria divulgazione* [corsivo aggiunto] [...]. Tanto le traduzioni, come gli scritti originali, mirano ad accostare al nostro gusto e alla nostra sensibilità, *senza falsi e deformanti esotismi* [corsivo aggiunto], le voci di un mondo sensibilissimo ai richiami dello spirito. (Rossi 1945)

La collana - seppure lontana dal raggiungere la vastità di pubblico di quella di un grande editore italiano, come 'Medusa' - rientra in uno slancio di apertura che nei primi anni Quaranta si registra nell'orientalistica italiana e in particolare nelle iniziative dell'Istituto per l'Oriente, più precisamente nell'attività editoriale di *Oriente Moderno*, allora guidato da Rossi.³⁰ È piuttosto rilevante che il desiderio di spendersi per una «seria divulgazione», per superare «falsi e deformanti esotismi» spingesse comunque verso la promozione di un romanzo che tutto sommato racconta di un ambito religioso, nello specifico una confraternita sufi, ben distante dal contesto italiano del secondo dopoguerra, ma sicuramente più suggestivo per un immaginario sul mondo orientale diffuso nel Paese, e che d'altra parte poco racconta al pubblico italiano dei cambiamenti politici e sociali che la Turchia stava attraversando in quel periodo.

Prima della traduzione di Rossi, degli stralci di *Nur Baba* erano già stati tradotti da Luigi Bonelli (1931) e in seguito, dopo diversi decenni, nel 1995, una nuova traduzione verrà realizzata da Giampiero Bellingeri per l'editore Adelphi. È così possibile leggere nella storia della traduzione di *Nur Baba* una sorta di passaggio del testimone attraverso le generazioni all'interno della turcologia italiana, un passaggio che comprova che l'interesse per l'autore non va oltre questo romanzo. Un'opera che va inquadrata nel contesto di una produzione

30 Come spiega Carretto (1982, 227-8), a partire dal 1939: «*Oriente Moderno*, guidato da Ettore Rossi, diveniva più politico, anche se manteneva il suo stile, ossia quello di fornire un'ampia documentazione; nel 1942-43, l'Istituto pubblicherà i primi numeri della sua unica serie destinata alla sua più ampia diffusione, tanto da essere destinata alla vendita nelle edicole dei giornali: i *Quaderni Orientali* i cui autori furono Abu 's-Su'ud, Ali Sherif e Virginia Vacca».

di Yakup Kadri precedente ai dissidi politici e alla sua attività politica. Ben diversa quindi da *Yaban*, che da Carretto viene definito come «romanzo sociale» e da Rossi come «romanzo d'ambiente anatolico».

Si può supporre che il dibattito sul romanzo *Yaban*, e più in generale la delicatezza delle questioni politiche in cui era coinvolto Yakup Kadri dopo la chiusura di *Kadro* e il suo allontanamento dalla Turchia, abbiano inciso in un certo modo sulla ricezione della sua opera in Italia, in particolar modo nell'ambito accademico della turcologia nostrana.

Delle discussioni suscitate si aveva contezza anche all'estero. Ettore Rossi (1943, 453) ricorda come:

In Turchia il romanzo è stato concordemente lodato; qualcuno ha lamentato l'eccessiva crudezza con cui è descritta e quasi denigrata la gente d'Anatolia. Yakup Kadri si è difeso da quest'accusa spiegando efficacemente nelle pagine premesse alla seconda edizione che egli non incolpava i contadini d'Anatolia del loro misero stato, ma ne attribuiva la responsabilità alla classe dirigente turca, la quale aveva sempre trascurato e sfruttato quel territorio e la sua gente.

Anche Bombaci (1969, 470), che riprende quasi fedelmente le parole di Rossi, specifica che «il libro è ispirato ad una polemica sociale che si farà particolarmente viva in questo dopoguerra».

Quando scrive del romanzo, Ettore Rossi è senza dubbio a conoscenza del dibattito più ampio suscitato all'interno della compagine kemalista, visti i suoi fitti scambi culturali - e politici - con la Turchia, ma anche per l'attenzione con cui passa regolarmente in rassegna la stampa turca per la redazione del *Bollettino* pubblicato su *Oriente Moderno*. Inoltre, da parte sua, come in una parte della più giovane generazione di orientalisti e turcologi, c'è un vivo interesse nei confronti della rivoluzione kemalista, nella quale si cerca una certa analogia con il fascismo. In un suo articolo del 1932, come evidenzia Carretto (1977, 496):

Nel presentare la 'Nuova Turchia', nei suoi aspetti culturali, sociali e politici, [Ettore Rossi] ne ricercava i modelli e dedicava l'ultima parte del suo articolo alle 'imitazioni del fascismo'..³¹

Il turcologo segue anche l'esperienza e le attività di *Kadro* e si ritrova in aperta polemica con i suoi esponenti, in particolare con Burhan Asaf (Burhan Belge, fratello della moglie di Yakup Kadri), che gli

31 L'articolo di Rossi a cui fa riferimento Carretto s'intitola «Recenti aspetti della rivoluzione turca». *Giornale di Politica e Letteratura*, 8, 1932.

risponde sulla propria rivista solo qualche mese dopo, nell'agosto del 1932. Al centro della discussione è ancora una volta l'impronta fascista che Rossi vuole riconoscere nel kemalismo. In qualche modo, almeno secondo Carretto (che ripercorre la vicenda nonché gli sviluppi di *Kadro* nella sua operazione di costruzione ideologica del kemalismo), l'articolo che Rossi (1932) scrive sul "Fascismo nel Vicino Oriente" nel numero di *Gerarchia* aperto da Mussolini è una moderata replica in cui si sottolineano le differenze tra fascismo e kemalismo. Se il dibattito politico e intellettuale in Turchia e in Italia negli anni Trenta è segnato e orientato dal peso schiacciante del kemalismo da una parte e dal fascismo dall'altra, nel contesto mutato degli anni del secondo dopoguerra il posizionamento politico diventa più delicato e complicato. Nonostante la contiguità del mondo politico e accademico, si può ben immaginare come negli anni Quaranta, quando appaiono i due romanzi di Yakup Kadri e in particolare *Nur Baba* nel 1945, la figura dell'autore turco, pur pregevole e riconosciuto scrittore, per le sue posizioni politiche e intellettuali critiche nei confronti del kemalismo di governo possa apparire problematica e di difficile promozione in Italia, considerati anche i legami politici e culturali tra i governi dei due Paesi. Ed è questa una delle ragioni per cui Yakup Kadri viene ricordato nell'ambito della turcologia italiana esclusivamente per il suo romanzo «di ambiente bektasci» del 1922 e non per le sue successive opere, fino a quando, soltanto nel 2012 - in un panorama editoriale italiano molto diverso e molto più accogliente nei confronti della narrativa turca, e parallelamente a una riscoperta di Yakup Kadri in Turchia -, viene pubblicata la traduzione di *Ankara* (Karaosmanoğlu 2012, tradotto da Bertucelli).

Ripercorrere la storia della traduzione di un testo narrativo turco della prima metà del Novecento, in questo caso *Yaban* di Yakup Kadri Karaosmanoğlu, può essere un'utile traccia per approfondire e osservare sotto nuova luce gli sviluppi della disciplina, tenendo conto anche del contesto politico, sociale e culturale. Allo stesso tempo, seguire i passaggi editoriali della traduzione può dirci molto della ricezione e della divulgazione della letteratura turca in Italia, anche evidenziando le differenze nell'approccio o nello sguardo degli specialisti e del più ampio mondo culturale. E può fornirci senza dubbio elementi importanti per studiare e investigare l'intensità e l'intreccio di scambi culturali e intellettuali fra la Turchia e i Paesi europei, in questo caso Italia e Germania, e la circolarità delle informazioni tra gli ambienti politici, intellettuali e accademici.

Bibliografia

Fonti primarie

- AME, Archivio storico Arnoldo Mondadori Editore, Direzione commerciale, Ufficio statistica, foglio unico. Milano: Fondazione Arnoldo e Alberto Mondadori.
- AME, Archivio storico Arnoldo Mondadori Editore, Ministero Cultura Popolare. Fascicolo dal 2-1-40 al 4-11-43, 9. Lettera datata Milano 24 dicembre 1940=XIX.
- AME, Archivio storico Arnoldo Mondadori Editore, Segreteria editoriale estero. Giudizi favorevoli anni Trenta, 1.1, Cartella 1 Fasc. 138 (Kadri, Yakub). Fondo Rossi, 5 gennaio 1942-XX, Comando Superiore Forze Armate Grecia/11ª armata. Roma: IPO= Istituto per l'Oriente Carlo Alfonso Nallino.
- Fondo Scalero, Lettera della Casa editrice Mondadori a Alessandra Scalero, 27 gennaio 1941-XIX. Mazzè: Biblioteca civica.
- Fondo Scalero, Lettera della Casa editrice Mondadori a Alessandra Scalero, 6 febbraio 1941-XIX. Mazzè: Biblioteca civica.
- Fondo Scalero, Lettera firmata capitano Giacomo Prampolini, 20 dicembre 1940-XIX. Mazzè: Biblioteca civica.
- Habib, I. (1940a). «Yaban' romanı. Almancaya tercümesi velesile» (Il romanzo Yaban. In occasione della traduzione in tedesco). *Cumhuriyet*, 30 Mart, 3.
- Habib, I. (1940b). «Gene Yaban» (Ancora su Yaban). *Cumhuriyet*, 10 Nisan, 3.
- Karaosmanoğlu, Y.K. (1932). *Yaban*. İstanbul: Muallim Ahmet Hait Kitaphanesi.
- Karaosmanoğlu, Y.K. (1939). *Der Fremdling*. Übersetzt von M. Schultz. Leipzig: A.H. Paine Verlag. Übersetzung von: *Yaban*. İstanbul: Muallim Ahmet Hait Kitaphanesi, 1932.
- Karaosmanoğlu, Y.K. (1940). «Yakup Kadri'nin Bir Mektubu. Vatan Gazetesi Başmuharrırı Ahmet Emin Yalman'a» (Una lettera di Yakup Kadri. Al caporedattore del quotidiano Vatan Ahmet Emin Yalman). *Vatan gazetesi*, 3.
- Karaosmanoğlu, Y.K. (1941). *Terra matrigna*. Trad. di A. Scalero. Milano: Mondadori. Trad. di: *Yaban*. İstanbul: Muallim Ahmet Hait Kitaphanesi, 1932.
- Karaosmanoğlu, Y.K. (1942). *Yaban*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Karaosmanoğlu, Y.K. (1945). *Nur Baba. Romanzo turco di ambiente bektasci*. Trad. di E. Rossi. Roma: Editrice Nazionale. Trad. di: *Nur Baba*. İstanbul: Akşam, 1922.
- Karaosmanoğlu, Y.K. (1955). *Zoraki diplomat* (Diplomatico per forza). İstanbul: İnkilap.
- Karaosmanoğlu, Y.K. (1989). *Yaban (L'Étranger)*. Trad. par F. Fidan. Paris: Cent pages. Trad. de: *Yaban*. İstanbul: Muallim Ahmet Hait Kitaphanesi, 1932.
- Karaosmanoğlu, Y.K. (1995). *Nur Baba. Romanzo di ambiente bektasci*. Trad. di G. Bellingeri. Milano: Adelphi. Trad. di: *Nur Baba*. İstanbul: Akşam, 1922.
- Karaosmanoğlu, Y.K. (2012). *Ankara*. Trad. di F. Bertucelli. Messina: Mesogea. Trad. di: *Ankara*. Ankara: Hakimiyeti Milliye Matbaası, 1934.

Fonti secondarie

- Belge, M. (2022). «Önsöz: Yakup Kadri Üzerine» (Prefazione: su Yakup Kadri). Çakmak, Y.; Dikmen, Ö. (derl.), *Huzursuz Bir Ruhun Panoraması.Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun Edebiyat ve Düşünce Dünyası* (Panorama di un'anima inquieta. Il mondo letterario e intellettuale di Yakup Kadri Karaosmanoğlu). İstanbul: İletişim, 11-16.
- Bellingeri, G. (1995). «Nota». Karaosmanoğlu, Y.K., *Nur Baba. Romanzo di ambiente bektasci*. Trad. di G. Bellingeri. Milano: Adelphi, 163-70.
- Bombaci, A. (1969). *La letteratura turca. Con un profilo della letteratura monogola*. Firenze: Sansoni.
- Bonelli, L. (1931). «La confraternita religiosa dei Bektâshî in un romanzo turco di Ya'qûb Qadrî». *Oriente Moderno*, 11(5), 243-58.
- Çakmak, Y.; Dikmen, Ö. (derl.) (2022). *Huzursuz Bir Ruhun Panoraması Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun Edebiyat ve Düşünce Dünyası*. İstanbul: İletişim.
- Cankara, M. (2022). «Yabancı Dilleri: Habil, Kabil, Babil Üçgeninde Yakup Kadri (Le lingue di Yaban: Yakup Kadri nel triangolo Abele, Caino e Babel)». Çakmak, Y.; Dikmen, Ö. (derl.), *Huzursuz Bir Ruhun Panoraması Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun Edebiyat ve Düşünce Dünyası*. İstanbul: İletişim, 113-38.
- Carretto, G.E. (1975). «Yakup Kadri (1887-1974)». *Oriente Moderno*, 55(56), 193-5.
- Carretto, G.E. (1977). «Polemiche fra kemalismo, fascismo, comunismo negli anni '30». *Storia contemporanea*, 8(3), 489-530.
- Carretto, G.E. (1982). «'Sapere' e 'potere'. L'Istituto per l'Oriente (1921-1943)». *Annali della facoltà di Scienze politiche dell'Università di Cagliari. Scritti in memoria di Paolo Minganti*, 1(9), 211-30.
- Gürsel, N. (1989). «Un étranger dans la steppe anatolienne». Karaosmanoğlu, Y.K., *Yaban (L'Étranger)*. Trad. par F. Fidan. Paris: Cent pages, 7-12.
- Marani, D. (2014). «L'invenzione della Turchia». https://www.treccani.it/magazine/atlante/cultura/l_invenzione_della_turchia.html.
- Moran, B. (1983). *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1: Ahmet Mithat'tan Ahmet Hamdi Tanpınar'a*. İstanbul: İletişim.
- Nocera, L. (2010). *Traduire du turc vers l'italien*. Paris; Napoli: Transeuropéennes; Istituto Universitario L'Orientale.
- Nocera, L. (2019). «Le traduzioni letterarie dal turco all'italiano». Nocera, L. (a cura di), *Tradurre/Çevirmek. Incontri linguistico-letterari tra Turchia e Italia. Saggi sulla traduzione*. Napoli: L'Orientale Editrice, 108-19.
- Oğuzkan, F.A. (1954). *Yakup Kadri Karaosmanoğlu. Hayatı, Sanatı, Eseri* (Yakup Kadri Karaosmanoğlu. Vita, arte, opere). İstanbul: Varlık Yayınevi.
- Özkırımlı, A. (1989). «Yaban». Karaosmanoğlu, Y.K., *Yaban*. İstanbul: İletişim, 15-22.
- Rossi, E. (1932). «Il fascismo nel Vicino Oriente». *Gerarchia*, 12(10), 843-7.
- Rossi, E. (1943). Recensione di Karaosmanoğlu, Y. Kadri (1942); Scalerò, A. (trad.) (1941); Schultz, M. (trad.) (1939). *Oriente Moderno*, 23(10), 452-4.
- Salvante, M. (2020). «The Wounded Male Body: Masculinity and Disability in Wartime and Post-WWI Italy». *Journal of Social History*, 53(3), 644-66.
- Seyhan, A. (2008). *Tales of Crossed Destinies: The Modern Turkish Novel in a Comparative Context*. New York: The Modern Language Association of America.
- Spies, O. (1941). Kadri, Yakub: Der Fremdling. *Orientalistische Literaturzeitung*, 10, 418-19.

Riflessi e ombre del sé in *Beyaz Kale* di Orhan Pamuk Venezia, l'impero e la nazione tra narcisismo e vergogna

Tina Maraucci

Università degli Studi di Firenze, Italia

Abstract This essay focuses on *Beyaz Kale* (The White Castle), the first historical novel in Orhan Pamuk's literary production. Generally considered by Turkish critics as a fictional adaptation of East-West dichotomies, the work leads to a more accurate reflection on power dynamics and hegemonic hierarchies in the trans-Mediterranean space of the seventeenth century. Dealing in particular with the peculiar symbology of the mirror exhibited in the text, I will illustrate how Pamuk appeals to the complex dialectics between Venice and the Ottoman Empire to frame identity, history and cultural memory issues in the context of Turkish nation-building.

Keywords History. Turkish identity. Mirror. Orhan Pamuk. Ottoman Empire. Venice.

Summary 1 Ripensare *Beyaz Kale* in una cornice mediterranea. – 2 Lo specchio nella storia. – 3 La Storia allo specchio. – 4 Lo specchio in frantumi, ovvero l'insostenibile 'candore' del sé.

1 Ripensare *Beyaz Kale* in una cornice mediterranea

Il presente saggio trae origine da una semplice considerazione, ossia che il valore estetico e culturale di un'opera letteraria risieda in larga misura nella sua capacità di resistere al tempo, generando continue possibilità interpretative. Se ciò è vero, tornare a riflettere su *Beyaz Kale* (1985; *Roccalba* [1992], poi ripubblicato con il titolo *Il castello bianco*, 2006), a quasi quarant'anni dalla prima edizione, poteva configurarsi, dal mio punto di vista, come un'occasione estremamente

proficua. Approfondire la disamina di questo breve romanzo, di cui possiamo peraltro vantare una superba traduzione italiana, mi offriva infatti diverse opportunità da cogliere. In primo luogo, quella di soffermarmi su un testo che nel corso dei miei studi avevo considerato solo marginalmente, ma che in realtà continua a stupire per la sua costante attualità, per la straordinaria ricchezza di spunti interpretativi e soprattutto per la singolare valenza che assume nel panorama culturale turco contemporaneo. Un'opera per molti aspetti miliare, quasi unica, data la natura fortemente innovativa e il respiro universale a cui chiaramente aspira. Sorprende non poco, pertanto, che gli studi critico-letterari, fatta eccezione per qualche esempio di solida analisi (Akyıldız 2008, 225-36; Göknaç 2013, 91-128; 2022, 113-28; Köroğlu 2000, 154-64; Parla 2011, 235-70), non sempre si siano mostrati propensi a riconoscerne pienamente la rilevanza, tanto sul piano storico-letterario che estetico-artistico.

Opera terza di Orhan Pamuk (1952), *Beyaz Kale* sembrerebbe ascrivibile a quelli che io definisco i romanzi 'di interregno' dell'autore. Mi riferisco nella fattispecie a quei titoli, tra cui è possibile citare *Yeni Hayat* (1994; *La nuova vita*, 2000) o *Kırmızı Saçlı Kadın* (2016; *La donna dai capelli rossi*, 2017), che si collocano nell'intervallo temporale fra due testi di maggiore estensione e complessità, sia strutturale che tematica. Considerati come opere minori all'interno della produzione letteraria dello scrittore, questi testi hanno pertanto ricevuto, sia dal pubblico dei lettori che dagli addetti ai lavori, un'attenzione, e talvolta anche un apprezzamento, piuttosto limitati. D'altra parte lo stesso Pamuk, nella sua postfazione al romanzo, sembra avallare una tale collocazione laddove si sofferma a ricostruire la genesi di *Beyaz Kale* sin dalle prime fasi di concepimento. A tal proposito scrive infatti:

Doğrusu bu düşünce, *Sessiz Ev*'i bitirdikten sonra, gene gözümün önünde tarihî hayaller cirit atmaya başlayınca, bana doğru gözüktü. Uzun romanlar arasında kısa bir şey yazayım, diyordum, hikâyenin ön plana olduğu, yazarken beni dinlendirecek, eğlendirecek bir nuvel. (Pamuk 2022, 128)

A dire il vero, l'idea mi si affacciò una volta che, conclusa *Sessiz Ev* [1983; *La casa del silenzio*, 2007], altri fantasmi, ancora storici, avevano cominciato a danzare sotto i miei occhi. Tra un lungo romanzo e l'altro, scriverò qualcosa di breve, mi dicevo, una novella che mi rilassi, che mi serva da svago durante la stesura, e in cui il nucleo risulti in primo piano. (Pamuk 2006, 165)

A fronte di quella che parrebbe l'esplicita ammissione di un investimento poetico dimesso, il romanzo ha di fatto prodotto una cospicua letteratura secondaria che si è perlopiù rivelata tendente a

privilegiare una prospettiva analitica ristretta, orientata verso un'ottica ermeneutica prettamente locale. Individuando il fulcro della narrazione nell'annosa questione identitaria sottostante la transizione ottomana al moderno e successivamente il processo di costruzione della nazione laica, la critica turca tende tuttora in molti casi a qualificare l'opera, spesso sommariamente, come un esempio tardivo di *Doğu-Batı romanı* (romanzo Est-Ovest). Com'è noto, negli usi storico-letterari convenzionalmente impiegati, il termine sta a indicare un sottogenere peculiare della narrativa turco-ottomana, incentrato sui temi della perdita identitaria e della corruzione morale derivanti dall'eccessiva penetrazione della cultura europea. Nato contestualmente alla modernizzazione imperiale, esso ha poi continuato ad avere larga fortuna soprattutto durante la prima fase repubblicana (Moran 1983, 9-24). A definirlo nei suoi tratti strutturali quasi canonici, sta per l'appunto la dicotomia Oriente-Occidente, nucleo narrativo principale, determinante altresì l'intreccio e la caratterizzazione dei personaggi, entrambi improntati alla contrapposizione fra due o più tipi sociali, ciascuno rappresentativo dei due poli in questione. A cominciare da *Felatun Bey ile Rakım Efendi* (Felatun Bey e Rakım Efendi, 1875) di Ahmet Mithat Efendi (1844-1912) e *Araba Sevdası* (La passione per la carrozza, 1897) di Rezaizade Mahmut Ekrem (1847-1914), considerati capostipiti del genere, passando per *Huzur* (1949; *Serenità*, 2017) e *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* (1954; *L'Istituto per la Regolazione degli Orologi*, 2014) di Ahmet Hamdi Tanpınar (1901-62) o *Fatih-Harbiye* (1931; *Quel tram di Istanbul*, 2020) di Peyami Safa (1899-1961), sono numerosi i romanzi e i relativi autori che vengono ricondotti a tale longeva tradizione. Ad essa Pamuk dichiarerà di aver voluto intenzionalmente contribuire, proprio con *Beyaz Kale* (2012, 92), ed è pertanto curioso che, in molti studi dedicati all'opera, si prenda meramente atto di questa relazione senza avvertire la necessità di specificarne più accuratamente i termini. Accade così che la portata radicalmente innovativa del testo, non a caso definito un brillante esempio di narrativa 'postorientalista' (Parla 2009, 8; Göknar 2013, 113-14), risulti nel complesso sminuita. Ancor più significativo che l'intento ristrutturante, che lo pone in un rapporto per certi versi antitetico rispetto ai canoni tradizionali del *Doğu-Batı romanı*, venga appena accennato (Koçak 1999, 149-53; Sahin 1999, 85-98).

Accanto alle ragioni sopra esposte, ulteriori sono i motivi per cui il carattere pivotale di *Beyaz Kale* andrebbe posto in maggior rilievo. In esso è possibile rintracciare *in nuce* i principali tratti distintivi della linea poetica che Pamuk esibirà nei suoi romanzi maturi, a partire dal successivo *Kara Kitap* (1990; *Il libro nero*, 2007), di fatto un'estesa rielaborazione in chiave contemporanea dei principali temi e simboli di *Beyaz Kale*, fino al recentissimo *Veba Geceleri* (2021; *Le notti della peste*, 2022) che ne riprende il motivo epidemico. Ciò senza considerare il fatto che è stato sempre *Beyaz Kale*, il primo

testo dell'autore a sbarcare in traduzione sul mercato librario estero, a spianare la via al riconoscimento internazionale di Pamuk, conferendogli l'indiscussa notorietà di cui l'autore gode oggi nel panorama della letteratura mondiale.

E tuttavia, a suffragare definitivamente la scelta di questo soggetto interveniva l'inedita possibilità di declinare la mia personale predilezione per i temi letterari della storia e della memoria, fattori cruciali nel processo di costruzione del moderno canone culturale turco, all'interno della suggestiva cornice interpretativa offerta da questo volume. Sulla scorta di tali considerazioni, mi promettevo dunque di aprirmi alla dimensione transnazionale del testo, onde valicarne i confini ermeneutici localmente ascrittigli. Più nello specifico, mi proponevo di esplorare gli esiti definiti dall'interazione fra identità, storiografia e letteratura all'interno di un ambito discorsivo più ampio, dominato non già dalla consueta e per certi versi riduttiva dicotomia Oriente-Occidente, ma dalla più articolata trialettica, al contempo intertestuale, interspaziale e intertemporale, fra tre attori: Venezia, l'impero e la nazione. Vorrei pertanto in questa sede provare a rileggere *Beyaz Kale* in una cornice analitica più ampia, tenendo in considerazione la riconfigurazione degli equilibri geopolitici che segnano il passaggio storico dai sistemi imperiali-patrimoniali a quelli capitalisti-nazionali. Spero così di riuscire a illustrare come questo romanzo, a giusto titolo definibile un'allegoria metastorica della moderna costruzione identitaria turca, contribuisca altresì a definire un'inedita prospettiva sui processi di percezione e definizione del sé nel più vasto contesto 'periferico' mediterraneo.

2 Lo specchio nella storia

A formulare tale ipotesi di lettura contribuiva in primo luogo l'immagine-madre dello specchio, cruciale per il romanzo non solo a livello retorico e figurativo ma anche e soprattutto strutturale. Come si evince a una prima disamina, la semantica dello specchio sembra agire in *Beyaz Kale* a più livelli, tanto da potersi definire il vero criterio ordinante di tutta l'opera. Da un punto di vista sia formale che contenutistico, essa si riproduce ovviamente come estensione primaria del motivo del doppio, elemento ricorrente e al tempo stesso autentico principio strutturante del testo, che si presenta esso stesso al lettore come duplice, scisso in due piani narrativi speculari. *Beyaz Kale*, infatti, non è soltanto un'originale variazione di ambientazione ottomana sulla figura del *Doppelgänger*, ma è altresì uno dei più significativi esempi di scrittura metanarrativa che il romanzo turco possa vantare. Oggetto dell'opera non è soltanto la controversa relazione che intercorre fra lo schiavo veneziano e il suo *Hoca* ottomano, ma anche quella che Faruk Darvinoğlu, lo storico repubblicano

già protagonista del precedente *Sessiz Ev*, intrattiene con la genesi del testo, che a lui viene fittiziamente imputato. Nell'introduzione a firma dell'uomo, posta da Pamuk a cornice del romanzo, si apprende infatti del ritrovamento casuale, da parte di Darvinoğlu, del manoscritto riportante la storia, che egli ha poi provveduto a far pubblicare dopo averla riscritta in turco moderno. Se ne deduce così che *Beyaz Kale* non è soltanto il mero resoconto di una vicenda del passato, ma è anche il racconto di come questa stessa vicenda, vera o presunta, sia stata tradotta in narrativa per costituire in definitiva il romanzo storico che il lettore ha tra le mani.

Vista in tale ottica, la valenza semantica dello specchio rivela molteplici finalità tutte specularmente riflessive. La prima è quella di richiamare immediatamente l'immaginario del lettore alla questione identitaria nel suo apparente quanto convenzionale biformismo, espresso dalle contrapposizioni 'io/altro'. Pamuk afferma di aver inizialmente concepito la relazione tra il veneziano e il *Hoca* in termini hegeliani di dialettica servo-padrone, lasciando che la narrazione evolvesse spontaneamente verso il progressivo ribaltamento dei rapporti di potere fra i due (Pamuk 2022, 129). A generare tale ribaltamento è la natura dialogica della loro interazione, la quale scaturirà infine nella graduale assimilazione l'uno dell'altro, fino a renderne possibile, in conclusione del romanzo, lo scambio dei ruoli e delle identità. Identici nell'aspetto tanto da sembrare gemelli alla nascita, i due protagonisti, inizialmente turbati da tale inattesa somiglianza, cominciano a scrutarsi vicendevolmente, come posti davanti a uno specchio, nel tentativo, mai pienamente compiuto, di definire la propria specificità 'di riflesso', ossia attraverso lo speculare confronto con la difformità dell'altro. Un'alterità che, fatta eccezione per alcuni aspetti formali come la barba o la foggia delle vesti, simboleggianti la diversità di fede religiosa e di statuto giuridico, resta nella sostanza sfumata, a tratti fortemente astratta, tanto da produrre non poca frustrazione nei due uomini. Messi a confronto, entrambi constateranno così di riuscire a individuare nell'immagine dell'altro, non già un'altrui soggettività distinta dalla propria, bensì una variante migliore del proprio io; non un 'altro da sé' ma un *alter ego* esente da debolezze e imperfezioni e pertanto capace di suscitare, insieme a una recondita ammirazione, sentimenti di invidia, bramosia, vendetta e un profondo complesso di inferiorità.

La questione che si potrebbe limitare al piano della soggettività, nell'irrisolto conflitto tra un io che fatica a emergere e un super-io frutto di proiezioni e desideri inattuabili, assume ulteriore rilevanza se trasposta in chiave collettiva, nel binomio 'noi/loro'. Interrogato dal Maestro sulla propria identità, lo schiavo, nel tentativo di minare l'equilibrio mentale del suo padrone e ottenerne così l'affrancamento, subdolamente riconduce la questione alla consuetudine di

specchiarsi. Di fronte all'interrogativo postogli dal *Hoca*, «Niye benim ben?» (Perché io sono io?; Pamuk 2022, 45), tale è la sua replica:

Niye kendisi olduğunu bilmediğimi söyledikten sonra bu sorunun, orada, onların arasında çok sorulduğunu, her gün daha çok sorulduğunu ekleyiverdim. Bunu söylerken aklımda bu sözümü dayandıracacağım hiçbir örnek, hiçbir düşünce yoktu, hiçbir şey yoktu, yalnızca, soruyu istediği gibi cevaplamak istemiştım, belki, basit bir içgüdüyle, oyundan hoşlanacağını sezdiğim için. [...] Onların aynaya baktıklarını, hem de, buradakilerin yaptıklarından çok daha fazla aynaya baktıklarını söyledim. Yalnız kralların, prenseslerin, soyluların sarayları değil, sıradan insanların evleri de, özenle çerçevesiz, duvarlara dikkatle asılmış aynalarla doluydu; ama bir tek bundan değil, durup durup kensilerini düşündükleri için bu işte ilerlemişlerdi. “Hangi işte?” diye sordu beni şaşırtan bir merak ve saflıkla. [...] Öfkeyle canını yakacak bir söz aradım, düşünmeden, inanmadan hemen söyledim: Ne olduğunu insan ancak kendisi düşünebilirdi, ama *Hoca*'da bu işi yapacak cesaret yoktu. Sura-tının istediğim gibi acıyla çarpıldığını görünce keyiflendim. (45-7)

Immediatamente dopo avergli risposto che io non sapevo perché lui fosse lui, soggiunsi che laggiù, tra di loro, questa domanda veniva posta sovente, ogni giorno di più. Mentre affermavo questo, non avevo in mente nessun esempio, nessuna idea, niente su cui poggiare quanto avevo dichiarato; avevo solo inteso fornire alla domanda la risposta che lui desiderava forse perché, per semplice istinto, intuivo che il gioco gli sarebbe piaciuto. [...] Spiegai che loro si guardavano allo specchio, è molto di più di quanto non si usasse qui. Non solo le regge, i palazzi delle principesse e dei nobili, ma persino le case degli uomini qualunque erano piene di specchi, incorniciati per bene e appesi con cura alle pareti. Ma non dipendeva da questo, bensì dal fatto che, soffermandosi a lungo davanti a quegli oggetti, pensavano a se stessi, se loro erano progrediti sotto questo aspetto. “Sotto quale aspetto?” mi domando con una curiosità è un candore che mi sorpresero. [...] Risentito, cercai un'espressione che gli marchiasse l'anima a fuoco e senza stare a ponderare dichiarai che solo un vero uomo poteva pensare a che cosa fosse, ma nel Maestro non esisteva il coraggio di compiere questa azione. Constatando che il suo volto si contorceva in una smorfia di dolore, provai piacere: giusto come volevo. (Pamuk 2006, 54-7)

Nell'opinione del veneziano, dalla pratica di specchiarsi deriverebbero dunque tanto la maggior consapevolezza di sé quanto, conseguentemente, la presunta superiorità della civiltà e della cultura a cui si riferisce sebbene egli resti inevitabilmente nell'indeterminato, non

arrivando mai a definire in maniera specifica di quale civiltà si tratti né quali siano i suoi tratti specifici. Ancor più rilevante è il fatto che lo schiavo si riferisca a tale soggetto in terza persona plurale, come un luogo lontano, al quale egli stesso non dichiara esplicitamente di appartenere, quasi si tratti di un ulteriore termine terzo, parimenti estraneo e distante da sé quanto dal Maestro. È in virtù di tale esasperata vaghezza e ambiguità che l'apparente antagonismo su cui è incentrato il romanzo può screziarsi in una molteplicità di possibili declinazioni, sussumibili fra le altre, nelle coppie oppositive 'modernità/tradizione', 'scienza/fede', 'reale/finzionale', 'autentico/artificiale' e 'originale/copia'. Il continuo riverberarsi di tali dicotomie, come in un gioco di specchi per l'appunto, oltre a rendere conto della fitta rete di rimandi di cui si compone il ricco tessuto narrativo dell'opera, si rivela in ultima analisi funzionale al definitivo superamento, alla dissoluzione del binomio Oriente-Occidente su cui si suppone quest'ultima sia incentrata. Come i due protagonisti che ne sono idealmente rappresentativi, tanto l'Oriente quanto l'Occidente si dimostrano l'uno omologo dell'altro, al punto da rendere vano qualunque tentativo di pervenire a una loro netta distinzione e definizione. Non a caso, nella scena che, a mio avviso, costituisce il momento di maggior *pathos* del romanzo, ritroviamo i due uomini finalmente giustapposti, uno accanto all'altro, intenti a contemplare nel medesimo specchio la loro immagine congiunta. La presa di coscienza che deriverà da tale esperienza sarà, nelle parole del veneziano, tanto sconvolgente da atterrirlo:

Oda sıcaktı, pencere kapalıydı, ama bir yerden serin bir esinti geldi; bilmiyorum, belki de beni ürpeten aynanın soğukluğuuydu. Görüntümden utandığım için bir adım attım, çerçevenin dışına çıktım. [...] Elini omzuma koyarak yanıma geçti. Derleştığı bir çocukluk arkadaşıydım sanki. Parmaklarıyla ensemi iki yanından sıkıştırdı, beni çekti. "Gel birlikte aynaya bakalım". Baktım ve lambanın çiğ ışığı altında, bir daha gördüm ne kadar çok benzeştığımızizi. Sadık Paşa'nın kapısında beklerken onu ilk gördüğümde de bu duyguya kapılmıştım, hatırladım. O zaman, olmam gereken birini görmüştüm; şimdise, onun da benim gibi biri olması gerektiğini düşünüyordum. İkimiz birmişiz! Şimdi, bu bana çok açık bir gerçekmiş gibi geliyordu. Elim kolum bağlanmış, tutulup katılmıştım sanki. (Pamuk 2022, 64)

La stanza era calda, con quella finestra chiusa eppure, chissà da dove mi raggiunse un soffio d'aria fresca; forse, a provocare quei brividi era la freddezza dello specchio, non so... mi vergognavo della mia immagine, feci un passo indietro e mi ritrassi dalla cornice. [...] Posandomi una mano sulla spalla, si spostò al mio fianco. Si sarebbe detto che fossi un amico d'infanzia con il quale lui

si confidava. Con le dita mi strinse alla nuca, mi attirò a sé: “Vieni, guardiamoci insieme allo specchio!” Diedi un’occhiata, e sotto la cruda luce della lampada potei constatare, ancor meglio, quanto ci assomigliassimo. Mi ricordai: anche la prima volta che l’avevo scorto, quando aspettavo alla porta di Sadık Pascià, ero stato preso da quella sensazione. Allora avevo visto qualcuno che dovevo essere io; adesso, invece, pensavo che lui pure dovesse essere qualcuno uguale a me. Noi due eravamo dunque un’unica persona! Ora il fatto mi si presentava come verità palmare. Ero rimasto paralizzato, come a mani legate. (Pamuk 2006, 79)

3 La Storia allo specchio

Fin qui lo specchio è inteso letteralmente, come oggetto materiale, qual è rappresentato anche nel romanzo. A tale uso simbolico vorrei affiancarne uno altrettanto figurato e retorico, seppur formulato su base geoculturale, per reinterpretare la dinamica servo-padrone al centro del romanzo in termini di dialettica oscillatoria fra narcisismo e vergogna. A determinare tale oscillazione è la contrapposizione fra l’immagine di uno specchio fedele, che rifletta verosimilmente la singolarità, la specificità e unicità del proprio io e uno deformante che, collocando tale riflesso in un orizzonte tanto perfetto quanto inattuabile, si riveli funzionale a mettere in luce le ombre del sé, gli aspetti che si vorrebbero nascondere, la sua intima incompletezza, imperfezione e subalternità. L’interpretazione metaforica a cui alludo è quella del Mediterraneo, specchio d’acqua in cui si riflettono due soggettività, Venezia e l’impero, conflittuali ma in fondo complici nella reciproca definizione di sé, della propria grandiosità, splendore e centralità geopolitica e culturale. Una tale interpretazione potrebbe anche contribuire a comprendere meglio sia la scelta del veneziano come presunta incarnazione occidentale del *Doppelgänger* quanto quella ancor più interessante dell’ambientazione seicentesca. Quest’ultimo aspetto è stato infatti oggetto di particolare attenzione, perché apparentemente interpretabile come anacronistico e astoricizzante (Terzioğlu 2011, 283-316). Il fatto stesso che tale ipotesi sia stata definitivamente confutata solo in tempi relativamente recenti, induce d’altronde a constatare ancora una volta l’intrinseca miopia da cui la critica turca, tanto autorevole quanto di più giovane generazione, si è dimostrata lungamente affetta (Akman 2018, 59-82; Naci 1999, 80-2; Oktay 1999, 77-80). La forte persistenza dei paradigmi culturali nazionalisti e l’apertura tardiva agli orizzonti critici più contemporanei hanno nei fatti prodotto una perdurante difficoltà nel cogliere l’intento parodico, tipicamente postmodernista, con cui Pamuk riadatta, in funzione essenzialmente decostruttiva, le narrazioni identitarie tanto dell’orientalismo quanto del nazionalismo turco,

entrambi peraltro in stretta relazione (Esen 2010, 333). Eppure l'autore, sempre nella postfazione al romanzo, si esprime piuttosto esplicitamente a riguardo:

Belki sırası gelmiştir: İnsanoğlunu, kültürleri birbirlerinden ayırmak için yapılmış ve yapılabilecek olası sınıflamalardan biri olan Doğu-Batı ayrımının gerçekliğe ne kadar uygun düştüğü, tabii ki Beyaz Kale'nin konusu değildir. [...] Tabii şunu da eklemek gerek: Bu ayrımın heyecanlığıyla yüzllardır yapılmış onca kuruntu olmasaydı bu hikâye de kendini ayakta tutacak renklerin birçoğunu bulamazdı. (Pamuk 2022, 133)

È giunto forse il momento di affermarlo: ovviamente ne *Il castello bianco* non si disputa sulla opportunità o meno della dicotomia Oriente-Occidente, una di quelle classificazioni già operate e suscettibili di ulteriori applicazioni per distinguere l'una dall'altra le persone e le culture. [...] È certo il caso di aggiungere che se da secoli non esistessero tante sospettose figurazioni animate dalla smania di tale antagonismo, nemmeno il racconto presente avrebbe potuto trovare gran parte del cavalletto capace di reggerlo in piedi. (Pamuk 2006, 171)

Parimenti frainteso è stato il singolare approccio che Pamuk riserva ai temi della storia e della memoria e che per molti versi si può considerare affine alle tesi del Nuovo Storicismo (White 1973; 2010). A motivare l'ottica dell'autore sembra essere infatti l'assunto che l'esperienza del passato non possa essere conosciuta in quanto tale, ossia nella sua effettiva e contingente realtà, ma solo ricostruita attraverso il tramite testuale. È partendo da questo assunto che le teorie critiche postmoderniste arrivano ad assimilare la storiografia e la letteratura, in virtù della loro comune funzione di introdurre un ordine teleologico, di attribuire un senso all'avvicinarsi della fenomenologia storica, o, in altre parole, di tradurre attraverso l'atto della scrittura i meri fatti in eventi (Hutcheon 1988, 87-157). Sulla scorta di tali considerazioni, l'interesse di Pamuk non si rivolge dunque alla Storia, così come convenzionalmente intesa, ossia all'idea di una narrazione ordinata, dotata di una propria coerenza e univocità interna, ambedue frutto di una costruzione ideologica. Come rileva Erdağ Gökner, l'immagine che meglio si adatta alla prospettiva con cui l'autore guarda alla narrativa storica è quella dell'archivio: un repertorio composto di testi di molteplici provenienze, epoche e autori al quale attingere liberamente per dar corso ai propri, personali intenti poetici (2013, 98-100). In tal senso, così come dichiarato anche dall'autore (Pamuk 2022, 131-2), il XVII secolo si rivela storicamente adatto perché permette di inquadrare la questione identitaria in un'epoca in cui essa era a uno stadio appena embrionale,

restituendo una rappresentazione quasi 'infantile' del soggetto, ingenuamente attratto e traviato da molteplici discorsi e narrazioni del sé. Pamuk può così svincolarsi dall'approccio esclusivo e limitante, fondato sulla dicotomia Oriente-Occidente, che ha a lungo dominato la tradizione narrativa di cui egli stesso è il prodotto. Allo stesso modo, può distanziarsi criticamente dai grandi temi sociali su cui è stata eretta la modernità letteraria, e dall'ossessiva ricerca di una supposta omogeneità e purezza identitaria quale riflesso di superiorità morale e culturale oltre che politico-economica.

4 Lo specchio in frantumi, ovvero l'insostenibile 'candore' del sé

In sintesi, tanto la poetica parodica quanto la scelta della cornice storica seicentesca permetterebbero nel complesso di far emergere la questione della soggettività, la cui scoperta Pamuk immagina sia avvenuta proprio durante il XVII secolo, anche come risultante della progressiva marginalizzazione politica, economica e culturale del Mediterraneo. È peraltro assai interessante rilevare come, nell'arguta analisi di Edhem Eldem, questo stesso processo abbia giocato un ruolo per certi versi latente, ma non per questo irrilevante, sia nella costruzione della moderna identità turca sia nelle sue diverse rappresentazioni, tutte caratterizzate da modalità di relazione con lo spazio trans-mediterraneo tendenzialmente autoreferenziali, escludive o comunque fortemente eclettiche (Eldem 2001, 37-91). Tenendo a mente tali considerazioni, la vicenda narrata in *Beyaz Kale*, pur ambientata due secoli prima della modernizzazione ottomana, si presterebbe a inquadrare traumi e dilemmi del soggetto moderno, sia turco-ottomano che veneziano, alle prese con l'irresistibile richiamo nostalgico esercitato dal tempo dell'infanzia, idilliaca epoca di incorrotta autenticità e perfezione, di solide certezze scaturite da una visione unitaria del sé ormai perduta. La stessa epoca in cui l'Impero e la Serenissima si contendevano la signoria del Mediterraneo, culla della civiltà umana e centro del mondo. Questa percezione di esistenza periferizzata rispetto agli imperi dell'Europa centrale e insulare, che proprio nel corso del XVII secolo andavano acquisendo la loro supremazia economica, politica e culturale, costituirebbe in tal senso l'ombra che si prolunga sul presente nazionalista, impedendo allo stesso soggetto di emergere nella sua individualità. La marginalizzazione del Mediterraneo si tradurrebbe così, per il Maestro come per lo schiavo, nella frammentazione dello specchio che una volta rifletteva la propria grandiosità per lasciare il posto a un'immagine scissa, deformata, capace di nutrire non già il bisogno narcisistico dell'io ma l'ombra della vergogna, della subalternità, dell'incapacità di riconoscersi in ciò che si vede. La perdita dello specchio e l'onta della

sconfitta, entrambe sussunte dalla rovinosa campagna di guerra contro la Polonia che vede infine impegnati i due protagonisti, condurrà però a una rinnovata e liberatoria consapevolezza circa la natura illusoria di qualunque pretesa di autenticità e originalità. Ne consegue, in altre parole, la sofferta rinuncia da parte del soggetto, occidentale o orientale che sia, alla definizione di un sé 'puro', tanto vero e perfetto da risultare inattingibile, proprio come la candida roccaforte che fornisce il titolo all'opera. Ciò che appare tuttavia all'orizzonte è quel mare altrettanto 'Bianco' (*Akdeniz*), in cui i malinconici trascorsi di Venezia e dell'Impero si fondono, si mescolano, si contaminano continuamente, dando vita a narrazioni storiche e identitarie composite, ibride, fondate su un cosmopolitismo intertestuale che solo riesce a emancipare dai limiti asfittici dei canoni nazionalisti e dall'angoscia della propria percepita 'perifericità'.

Bibliografia

- Akman, B. (2018). «Orientalism in Orhan Pamuk's *White Castle*». *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 87, 59-82.
- Akyıldız, O. (2008). «“İki Dünya Arasında Kararsız”: Orhan Pamuk'un Kitaplarında “Doğu-Batı”/“Ben-Öteki” Muğlaklığı» ('Incerto tra due mondi' l'ambiguità 'Oriente-Occidente/lo-Altro' nei libri di Orhan Pamuk). Esen, N.; Kılıç, E. (Haz.), *Orhan Pamuk'un Edebi Dünyası*. İstanbul: İletişim, 225-36.
- Ekrem, R.M. [1897] (2022). *Araba Sevdası* (La passione per la carrozza). Haz. F. Altuğ. İstanbul: İletişim.
- Eldem, E. (2001). «La Turchia e il Mediterraneo: una ricerca sterile?». Çiçekoğlu, F.; Eldem, E., *Rappresentare il Mediterraneo. Lo sguardo turco*. Messina: Mesogea.
- Esen, N. (2010). «The Turkish Novel: From Model of Modernity to Puzzle of Post-modernity». Kerslake, C.; Öktem, K.; Robins, P. (eds), *Turkey's Engagement with Modernity Conflict and Change in the Twentieth Century*. London: Palgrave, 323-35.
- Göknar, E. (2013). *Orhan Pamuk, Secularism and Blasphemy: The Politics of the Turkish Novel*. New York: Routledge.
- Göknar, E. (2022). «The Limits of 'Whiteness' in Orhan Pamuk's Fiction». Kuçera, P.; Rentzsch, J. (eds), *Texts, Contexts, Intertexts: Studies in Honor of Orhan Pamuk*. Baden-Baden: Ergon, 113-28.
- Hutcheon, L. (1988). *A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction*. New York: Routledge.
- Kılıç, E. (Der.) (1999). *Orhan Pamuk'u Anlamak* (Comprendere Orhan Pamuk). İstanbul: İletişim.
- Koçak, O. (1999). «Güzeldi *Beyaz Kale!*» (Bello Il castello bianco!). Kılıç 1999, 137-48.
- Köroğlu, E. (2000). «Kimlik Sorununa Palimpsest Yanıt: Beyaz Kale'de Özne ve Öteki» (La risposta palinsesto alla questione identitaria: il soggetto e l'altro ne Il castello bianco). Kılıç, E. (Der.), *Orhan Pamuk'u Anlamak*. İstanbul: İletişim, 154-64.
- Mithat Efendi, A. [1875] (2021). *Felatun Bey ile Rakım Efendi* (Felatun Bey e Rakım Efendi). Haz. A. Aydemir. İstanbul: Dergâh.

- Moran, B. (1983). *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış* (Uno sguardo critico al romanzo turco). Vol. 1., *Ahmet Mithat'tan A.H. Tanpınar'a* (Da Ahmet Mithat ad A.H. Tanpınar). İstanbul: İletişim.
- Naci, F. (1999). «Beyaz Kale» (Il castello bianco). *Kılıç* 1999, 80-2.
- Oktay, A. (1999). «Bir Arayışın ve Bir Oyunun Romanı» (Il romanzo di una ricerca e di un inganno). *Kılıç* 1999, 77-80.
- Pamuk, O. [1983] (2017). *Sessiz Ev*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. Trad. it.: *La casa del silenzio*. Torino: Einaudi, 2007.
- Pamuk, O. [1985] (2022). *Beyaz Kale*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Pamuk, O. (1990). *Kara Kitap*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. Trad. it.: *Il libro nero*. Torino: Einaudi, 2007.
- Pamuk, O. [1992] (2006). *Il castello bianco*. Trad. di G. Bellingeri. Torino: Einaudi. Trad. di: *Beyaz Kale*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, [1985] 2022.
- Pamuk, O. (1994). *Yeni Hayat*. İstanbul: İletişim. Trad. it.: *La nuova vita*. Torino: Einaudi, 2000.
- Pamuk, O. (2012). *Romanzieri ingenui e sentimentali*. Trad. di A. Nadotti. Torino: Einaudi.
- Pamuk, O. (2016). *Kırmızı Saçlı Kadın*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. Trad. it.: *La donna dai capelli rossi*. Torino: Einaudi, 2017.
- Pamuk, O. (2021). *Veba Geceleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. Trad. it.: *Le notti della peste*. Torino: Einaudi, 2022.
- Parla, J. (2009). «Foreword». Anadolu-Okur, N. (ed.), *Essays Interpreting the Writings of Novelist Orhan Pamuk: The Turkish Winner of the Nobel Prize in Literature*. Lewinston: Edwin Mellen Press, 7-9.
- Parla, J. (2011). *Türk Romanında Yazar ve Başkalaşım* (Scrittore e metamorfosi nel romanzo turco). İstanbul: İletişim.
- Safa, P. [1931] (1995). *Fatih-Harbiye*. İstanbul: Ötüken Neşriyat. Trad. it.: *Quel tram di Istanbul*. Messina: Mesogea, 2020.
- Sahin, Ş. (1999). «Beyaz Kale Bir Düş mü?» (Il castello bianco è un sogno?). *Kılıç* 1999, 99-109.
- Tanpınar, A.H. [1949] (2014). *Huzur*. İstanbul: Dergâh. Trad. it.: *Serenità*. Torino: Einaudi, 2017.
- Tanpınar, A.H. [1954] (2015). *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*. İstanbul: Dergâh. Trad. it.: *L'Istituto per la Regolazione degli Orologi*. Torino: Einaudi, 2014.
- Terzioğlu, D. (2011). «Modernleşen Osmanlılar: Orhan Pamuk'un Tarihî Romanları ve Osmanlı Tarih yazımında Yeni Eğilimler» (Ottomani che si modernizzano: i romanzi storici di Orhan Pamuk e le nuove tendenze nella storiografia ottomana). Uysal, Z. (Haz.), *Edebiyatın Omzundaki Melek. Edebiyatın Tarihle İlişkisi Üzerine Yazılar* (L'angelo sulla spalla della letteratura: scritti sulla relazione tra letteratura e storia). İstanbul: İletişim, 283-316.
- White, H. (1973). *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- White, H. (2010). *The Fiction of Narrative: Essays on History, Literature, and Theory, 1957-2007*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Venezia e i turchi dopo la caduta

Motivi ottomani nella storiografia locale ottocentesca (1840-1913)

Marie Bossaert

Università di Napoli Federico II, Italia

Abstract This paper explores the intertwining of local history and Turkology in the Italian context, particularly focusing on the city of Venice. Over the course of the late nineteenth and early twentieth centuries, a considerable body of literature emerges, examining the Venetian-Ottoman relations within the broader context of Italian unification and the challenges faced by the former Republic. The research systematically reconstructs this erudite production, shedding light on the conflict-centric literature and subtler currents that examine diplomatic conditions and Ottoman customs or Ottoman presence in Venice. The paper also examines the nineteenth-century debate surrounding Venice's role in the 1480 Ottoman invasion of Otranto, in order to uncover the intricate relationship between local history and Orientalism. It discusses the contributions of Italian Turkologists, including Bonelli, Rossi, and Bombaci, and their connection to Venice, highlighting the significance of the Ottoman archival materials stored in the city. This highlights the distinctiveness of Italian Turkology as a domestic knowledge.

Keywords Venice and the Ottoman empire. Luigi Bonelli. Turkish studies. Orientalism. Local history. Otranto. Archives.

Nel dicembre del 1893, Luigi Bonelli (1865-1947), assunto di recente all'Istituto Orientale di Napoli in quanto incaricato di lingua turca,¹ scrive al suo maestro Emilio Teza (1831-1912), a Venezia:

1 Bonelli, Stato di servizio 1915. Nato a Brescia, Luigi Bonelli studia a Milano, all'Accademia scientifico-letteraria, e si forma alle lingue orientali a Firenze, Roma e Costantinopoli prima di raggiungere Napoli. È considerato uno dei 'padri fondatori' della turcologia in Italia. Il suo archivio personale è conservato presso la Biblioteca dell'Antoniano, a Roma. Sulla sua traiettoria, ricostituita a partire da questo materiale, si veda Bossaert 2016, 301-50.

Illustrissimo signor Professore
Napoli. 14/ Dic. 93

Mi perdoni se troppo di pregnante oso importunarla con miei scritti: i suoi consigli sono per me troppo preziosi perché io non cerchi di ottenerli in ogni modo, anche a costo di passare per indiscreto. Leggendo in questi giorni nella storia turca di Saad-eddin la relazione della presa di Otranto (del 1480) per parte degli Ottomani e la storia di Gem fratello di Bajezid pensava fra me che forse una versione di quei due brani di storia non sarebbe affatto priva d'interesse, nonostante che di quei fatti abbiano già parlato lo Hammer e il Caussin. Crederei anzi che sarebbe opportuno riunire tutto quanto si può trovare qua e là negli storici e cronicisti turchi, che riguardi la storia italiana: a questo scopo sto facendo ricerche in Oriente. - Però sarei desiderosissimo di conoscere, avanti di intraprendere tali studi, quelle poche pubblicazioni che si sono fatte, intorno agli storici turchi più importanti, in Europa e specie in Italia: del numero di queste è la versione italiana fatta da Brattuti degli Annali di Saad-eddin della quale il II^o Vol. a quanto dice il Graesse (*Trésor des Livres rares*) è ritenuto da alcuni ancora inedito in causa delle copie rarissime che di esse si trovano: nonché il secondo, nemmeno il primo mi è stato possibile di trovare finora. Potrebbe Ella darmi qualche notizia in proposito?²

L'intento non si concretizza - Bonelli viene mandato a Malta per un lavoro commissionato dal governo italiano sui dialetti dell'isola;³ dopo di che scrive principalmente di linguistica facendo occasionalmente da *passeur* della letteratura ottomana 'moderna' (o 'contemporanea') in Italia (Bonelli 1903).⁴ Ma questa lettera, conservata nelle carte di Teza alla Biblioteca Marciana, rivela nel giovane professore un interesse per la storia del proprio Paese, una «vocazione di storico» (Petrelli 2011, 1) che non verrà mai smentita e sarà condivisa dai suoi successori. In effetti, è una caratteristica propria della turcologia italiana, così come si sviluppa dalla fine dell'Ottocento in poi, di dedicare tutta una parte della sua riflessione allo studio dei rapporti italo-turchi - veneto-turchi in particolare -, analizzandoli a partire dalla documentazione in lingua turca. Ettore Rossi (1894-1955), nel 1938, sottolinea infatti l'«importanza delle fonti turche per la storia di Venezia» (1938) e Alessio Bombaci (1914-79), dopo di lui, dedica diversi lavori alla questione turco-veneta (1954).

E viceversa: i turchi non sono oggetto di studio dei soli turcologi. Gli storici locali che nel corso dell'Ottocento si peritano di (ri)scrive-

² Bonelli, Lettera nr. 12 a Emilio Teza 1893.

³ Il fondo dell'Antoniano conserva numerosi materiali relativi a questa missione.

⁴ Per la bibliografia completa di Bonelli si rimanda a Bombaci 1947.

re la storia di Venezia per capirne la precipitosa fine prima, e pensare poi la sua condizione di città periferica nel nuovo Stato unitario, «sulle macerie di un passato che la meschinità del presente fa grandeggiare nel mito» (Isnenghi 1986, 400), si interessano anch'essi ai rapporti tra la Signoria e l'Impero ottomano, ai quali dedicano per decenni studi di varia forma e ampiezza. L'attenzione rivolta a eventi di maggiore importanza come la battaglia di Lepanto e alla sua costruzione come luogo della memoria veneziana (Stouraiti 2004) ha oscurato questa produzione erudita, la cui densità si spiega con l'intensità e l'intimità dei rapporti veneto-ottomani nel corso della storia. L'oggetto di questo saggio, nell'offrire un'analisi sistematica di questa letteratura, è di studiare l'intreccio fra storia locale e turcologia, sulle orme di Giampiero Bellingeri, che da sempre osserva sguardi turco-ottomani su Venezia e i veneziani, scorci veneziani su contrade turche, voci e rifrazioni da entrambi i mondi.⁵

A partire da metà Ottocento si sviluppa un'importante produzione relativa ai rapporti veneto-ottomani nella storiografia locale veneziana. Non che nessuno abbia mai scritto di turchi prima: nei secoli precedenti si è regolarmente pubblicato, o letto, o dipinto di «cose turchesche» a Venezia (Preto [1975] 2013). Ma questa pubblicistica prende una piega nuova nel contesto risorgimentale e post-unitario, mentre si espande una storiografia locale destinata ad articolare la storia degli antichi Stati italiani con la storia nazionale in costruzione, e nel caso di Venezia, a pensare, e superare, il trauma della scomparsa della Repubblica. L'interesse per i turchi, del resto, non è circoscritto a Venezia, e testi riguardanti i rapporti italo-turchi vengono alla luce in tutta Italia (Bossaert 2016, 403-55), ma il fenomeno è particolarmente notevole per la città, la cui storia non si può capire senza considerare gli stretti legami che ha sempre intrattenuto con il vicino ottomano.

Le vaste 'storie di Venezia' ne parlano, a cominciare dalla *Storia documentata* di Samuele Romanin, e tra il 1840 e il 1913, una sessantina di testi vengono pubblicati sul tema a Venezia (almeno settanta in tutta Italia); se aggiungiamo le ricerche riguardanti il Friuli, il totale sale a più di settanta.⁶ Sono testi di dimensioni varie, da qualche pagina pubblicata in opuscoli di circostanza fino a studi di centinaia di pagine, dati alle stampe dalla «folta consorterìa degli eruditi e dei ricercatori locali» che «disegnano nella seconda metà del secolo la

⁵ Per parafrasare i titoli di alcuni suoi saggi sul tema (Bellingeri 2008; 2017). Dato il numero di studi dedicati alla questione, è impossibile elencarli tutti in questa sede.

⁶ Il conteggio è stato effettuato a partire da una ricerca con parole chiave sul catalogo OPAC SBN ('turco' e derivati, 'ottomano' e derivati, 'Lepanto', 'Otranto') e dello spoglio integrale del periodico *Nuovo Archivio Veneto* per gli anni 1891-1913. Quest'ultima data corrisponde all'indomani della guerra italo-ottomana in Tripolitania, che dà luogo a numerose pubblicazioni in chiave propagandistica.

fitta, appassionata, talvolta patetica trama della memoria, fra aneddotica erudita, e più o meno pittoresca o sistematica» (Isnenghi 1986, 399), tra cui figurano i principali rappresentanti della storiografia veneziana come Samuele Romanin, Federico Berchet, Agostino Sagredo o Camillo Manfroni. Una parte di questi studi vengono pubblicati sulle riviste di storia patria, come l'*Ateneo Veneto* o l'*Archivio Veneto* (poi *Nuovo Archivio Veneto*), il periodico della Deputazione veneta di storia patria, che giocano un ruolo di primo piano nella riscrittura del passato veneziano. Tra il 1898 e il 1913, il *Nuovo Archivio Veneto* pubblica ad esempio quasi ogni anno testi relativi ai rapporti tra Venezia e i turchi, ovvero quindici 'memorie' suddivise in venti testi, oltre a una decina di recensioni di libri sul tema, alcune di lunghezza e spessore tali da poter essere considerate alla pari di saggi.⁷

Tuttavia, se la maggior parte dei testi viene pubblicata a Venezia, la questione interessa ben al di là della laguna. Alcuni saggi vengono pubblicati a Udine, Padova, Roma, Firenze, Messina, in Puglia, anche all'estero. È stato notato che la ricerca sulla storia della Repubblica si caratterizza all'epoca per il suo carattere fortemente internazionale - Mario Isnenghi parla della «legione internazionale degli storici della Serenissima» (1986, 399). Ma è anche la natura stessa dei temi trattati, che guardano spesso e volentieri ai rapporti diplomatici tra i vari Stati italiani (e non) e a leghe di ogni genere, a spiegare la diffusione nella Penisola di questa tematica e la nazionalizzazione di alcuni dibattiti, in particolare a partire dalla fine del secolo. Questa nazionalizzazione è anche consentita dalle forme e dai vettori stessi del dibattito. Le riviste di storia patria, che mirano a documentare la storia locale unificando il dibattito storiografico e perciò circolano su tutto il territorio nazionale, giocano un ruolo di primo piano a riguardo (Bistarelli 2012).

Una buona parte di questi scritti consiste nell'edizione di fonti, tipica del culto ottocentesco per il documento. L'esempio più celebre è sicuramente quello delle relazioni dei baili veneziani tornati da Costantinopoli, pubblicate in un primo tempo a Firenze da Eugenio Alberi, dove lo studioso, padovano di nascita, si era stabilito dopo il matrimonio (Alberi 1840-63), e poi a Venezia, da due figure maggiori della storiografia locale del tempo, Niccolò Barozzi e Guglielmo Berchet (Barozzi, Berchet 1871). Si tratta in totale di cinque ampi volumi, che affiancano all'edizione delle relazioni un corredo (cronologia dell'Impero ottomano, vocabolario, notizie sui sultani ecc.) destinato a offrire chiavi di analisi ai lettori. Il lavoro, giustificato dall'attualità ottomana, si inserisce anche qui in un contesto più ampio, che vede l'edizione di tutte le relazioni degli ambasciatori veneti all'estero.

Non tutte le pubblicazioni presentano però il carattere sistemati-

⁷ Gli unici anni non coperti del tutto sono il 1902 e il 1907.

co di queste raccolte, reso possibile dal regime di scrittura e di conservazione della burocrazia veneziana. La maggior parte degli altri lavori riguarda documenti di natura più variegata. Troviamo quindi, *pêle-mêle*, un «progetto del Cardinale Alberoni per ridurre l'impero turchesco alla obbedienza dei principi cristiani e per dividere tra di essi la conquista del medesimo» (*Per le auspiciatissime nozze* 1866), una «relazione ufficiale della cacciata dei Turchi dal bastione Martinengo» (*Relazione* 1896) o la «lettera di un nobile veneto nella quale narra l'accanita difesa e l'eroica morte di Tommaso Morosini colla sola sua nave assalito da 40 navi turche nelle acque di Negroponte e Zea il 1 febbraio 1647» (*Lettera di un nobile veneto* 1897).

Questa letteratura è, nella sua stragrande maggioranza, una letteratura del conflitto. Le guerre - battaglia di Gallipoli del 1416, lotta per Salonicco negli anni Venti del XV secolo, caduta/conquista di Costantinopoli, guerra e invasioni di fine Quattrocento, guerra di Cipro, guerra di Candia, guerra di Morea, guerra del 1714-18, fra le altre - e le battaglie sono onnipresenti. La battaglia di Lepanto occupa un posto di rilievo, ma, si vede, è lungi dall'essere l'unica battaglia oggetto di interesse. Gli ottomani sono qui descritti come il «pericolo turco» (Piva 1903-04, 62), a volte «grande pericolo turco» (65), e sono di «mala fede» (Cogo 1899, 18); il Sultano è «avido di conquiste» e d'«animo violento» (17-18), «insaziabile nella sua ambizione» (Romanin 1855, 394); «la Corte turca, barbara e per tradizione nemica di Venezia» (Tormene 1903, 372). Da questo punto di vista, gli autori veneziani possono contare su tutto un arsenale preesistente di tropi e immagini sviluppato all'indomani degli eventi stessi, di cui Paolo Preto ha dato un'analisi approfondita ([1975] 2013).

Accanto a questa produzione, avida di gloria e di eroi, si fa strada un'altra corrente, più tenue, attenta alle condizioni e alle vicissitudini della diplomazia veneto-ottomana, e all'osservazione dei costumi ottomani. La pubblicazione delle relazioni dei bails, nel rendere disponibile un materiale straordinario, rappresenta da questo punto di vista una tappa importante. L'esercizio, codificato, prevedeva in effetti, accanto all'analisi della situazione politica dell'Impero ottomano, una descrizione dei costumi locali che consentiva all'autore di dimostrare nello stesso tempo la sua padronanza del mondo ottomano e la sua distanza, prova della sua lealtà verso la Serenissima (Rothman 2022). All'inizio del secolo, alcuni studi cominciano quindi a interessarsi di bails e dragomanni, e di viaggiatori. Il bailaggio di Girolamo Lippomano - una storia di spie finita male (Tormene 1903) -, o il viaggio del conte Marsili da Venezia a Costantinopoli (Fрати 1904) sono alcuni degli esempi di questo filone.

In precedenza, altri studi si erano concentrati sulle tracce lasciate in passato dalla presenza ottomana a Venezia. Il Fondaco dei Turchi ne è l'esempio paradigmatico. L'edificio, che ospitava mercanti ottomani nei secoli XVII e XVIII, viene ricomprato dal municipio nel 1831 e scelto nel 1859 per ospitare il Museo civico di Venezia, in modo da

decongestionare il Museo Correr, allora ricolmo (Zucconi 2014; Pilutti Namer 2016). La storia del palazzo e i restauri a cui viene sottoposto (l'edificio è una rovina) danno luogo negli anni seguenti a un'intensa produzione (Sagredo, Berchet 1860; Sagredo 1869; Tassini 1873; *Scrittura* 1874; Berchet 1887), a cui prendono parte figure di spicco della vita culturale veneziana. La scelta di questo palazzo non deve stupire: va collocata nel tentativo più ampio delle élite politico-culturali veneziane di rilanciare la città negli anni Sessanta, riattivando i legami commerciali e culturali con il Levante che avevano fatto il successo della Repubblica in passato, mentre si aprono nuove prospettive con la costruzione del canale di Suez - una 'politica orientale' che si traduce, anche, nella creazione di una cattedra di lingue orientali dove il turco occupa un posto centrale (Bossaert 2016, 84-93).⁸ L'edificio, il cui nome non riflette l'intera storia - costruito nel XIII secolo, viene utilizzato dagli ottomani durante due secoli soltanto; i suoi motivi architettonici orientalizzanti non sono di matrice turca -, viene quindi ri-ottomanizzato per la causa (Zucconi 2014).

Questa interpretazione inclusiva della storia dei rapporti turco-veneti e la loro incorporazione alla memoria locale si affievoliscono nei decenni successivi per lasciare spazio a fine secolo a una comprensione più bellicista di tali rapporti, che coincide all'inizio del Novecento con l'ascesa del nazionalismo veneziano. Lepanto (Stouraiti 2004) e Otranto ne sono la migliore illustrazione.

L'invasione e il sacco di Otranto, in Puglia, dove gli ottomani sbarcano nell'estate del 1480 e che occupano fino all'anno seguente, dà luogo nel corso dell'Ottocento e del primo Novecento a un vasto dibattito, incentrato sulle responsabilità di Venezia nell'accaduto.⁹ La questione è di sapere se la Serenissima abbia favorito l'arrivo dei turchi, aiutandoli attivamente o lasciando fare, e se ha quindi tradito i suoi alleati, in particolare spagnoli. La discussione, già avviata all'indomani degli eventi, viene ripresa in età risorgimentale, e presenta una dimensione sia locale che internazionale - e progressivamente, anche nazionale. Ai detrattori di Venezia si oppongono i suoi sostenitori, essenzialmente storici locali, «nell'alternativa stretta tra incriminazione o difesa dell'operato di Venezia» dovuta all'«approccio moralistico» (Orlando 2008, 180) che domina il dibattito all'epoca.

Il primo a difendere l'onore di Venezia è Samuele Romanin, che scrive nel volume 4 della sua *Storia documentata*:

⁸ La creazione dei primi corsi di turco viene solitamente attribuita alla Scuola superiore di commercio di Venezia, antenata di Ca' Foscari. La cattedra viene in realtà fondata dal Municipio di Venezia e co-finanziata dalla congregazione dei mechtaristi, e poi trasferita alla Scuola di commercio, che ospita corsi di turco fino al 1877 e tra il 1909 e il 1912. Per uno studio pionieristico dei corsi di turco a Venezia nell'Ottocento-primo Novecento si veda Bellingeri 1991.

⁹ Per una sintesi sul dibattito storiografico, si veda Orlando 2008.

parecchi storici [Romanin si riferisce soprattutto all'orientalista austriaco von Hammer-Purgstall] tacciarono i Veneziani d'essere stati eccitatori di questa mossa [la presa di Otranto] per vendicarsi di Ferdinando; ma [aggiunge] le [...] notizie tratte dai libri segreti del Senato smentiscono quell'accusa. (1855, 394)

Conclude sulla necessità, per Venezia, «di venire col Turco alla pace, [...] essendo confinante per sì lungo tratto di terra con esso Turco, mentre gli altri se ne stanno al sicuro» (396). All'inizio del Novecento, il dibattito si sposta sulle pagine delle riviste italiane di storia patria. A Venezia, è il *Nuovo Archivio Veneto* ad accogliere i discussioni, con articoli di Edoardo Piva e Felice Fossati, il primo a difesa di Venezia, il secondo più circospetto (Piva 1903-04; Fossati 1906). Quest'ultimo ricorda che

Venezia appa[riva] in generale come un incubo per la lega napoletana: considerata nemica, avida di conquiste, insidiatrice costante della pace per la brama di pescar nel torbido, [...] ogni dissidio l'avrebbe trovata pronta a mettere sossopra la penisola, come un uccello di rapina che apposti la ghiotta preda. (Fossati 1906, 19)

Ed è tra queste righe che si delinea il principale *enjeu* della nazionalizzazione del dibattito su Otranto all'inizio del secolo, al di là della pura questione storiografica: sapere se la storia di Venezia nella Penisola e nei suoi rapporti con gli antichi Stati italiani è stata nei secoli precedenti una storia di solidarietà contro il nemico comune, o di diffidenza e tradimenti reciproci, in un contesto ancora fortemente segnato dalla riflessione sulla dominazione straniera in Italia.¹⁰

Otranto, e l'atteggiamento di Venezia nei fatti di Otranto, è anche materia per i turcologi. Questi ultimi ne propongono interpretazioni nuove a partire dalla letteratura *croisée* di fonti europee e fonti ottomane. Abbiamo detto del progetto mancato di Luigi Bonelli agli albori della sua carriera. Il dossier viene ripreso da Ettore Rossi quarant'anni dopo, e finalmente da Alessio Bombaci nei primi anni Cinquanta. Entrambi i testi vengono elaborati in contesti di storia locale, che tornano sugli eventi del 1480 - *Japigia*, dove pubblica Rossi, è una rivista pugliese di storia e archeologia; il testo di Bombaci viene presentato al Secondo congresso di storia pugliese, organizzato dalla Società di storia patria locale nel 1953.

Rossi, in un testo poco tenero per la Signoria, cerca di ricostituire il punto di vista degli ottomani per «constatare come i Turchi giudicarono e sentirono l'avvenimento» (1931, 188). Lo fa a partire da

¹⁰ Sul tentativo di fare di Otranto un luogo della memoria nazionale tra il 1880 e la Grande Guerra, si veda Bossaert 2016, 431-9.

fonti in turco-ottomano - fra cui la *Tâcû't-tevârîh* (Corona delle storie) di Sâdeddin che aveva ispirato Bonelli, di cui traduce il «racconto dell'occupazione del paese di Puglia» -, che egli elenca dopo aver «riassunto le notizie delle fonti italiane sull'avvenimento» (187). Il testo conclude con brividi al rischio corso allora dall'«Europa cristiana», ribadendo, in linea con le posizioni nazionaliste e colonialiste di Rossi (Bossaert in corso di stampa), la necessità di un'Italia forte, compatta e conquistatrice, perché «l'Italia è sempre stata esposta a correnti d'invasione tanto a nord e nord-ovest che a est e a sud, e la sicurezza non le fu garantita se non quando fu unita, s'affermò potentemente sui baluardi e sui valichi alpini e pose salde basi sulla prospiciente costa adriatica e sulle spiagge africane» (Rossi 1931, 191).

Alessio Bombaci, invece, cerca di stabilire definitivamente la natura della responsabilità di Venezia nell'accaduto. Perciò ripercorre tutta la storiografia italiana e occidentale, partendo dai testi prodotti all'indomani degli eventi, che mette a riguardo di fonti ottomane - in particolare lettere in greco scambiate fra il sultano e il doge. Laddove Ettore Rossi si basava principalmente su delle cronache, Bombaci attinge a documenti trovati presso l'Archivio di Stato di Venezia, nel fondo dei 'documenti turchi' che ha avuto il compito di catalogare anni prima - la missione gli viene affidata nel febbraio 1940¹¹ - e a cui, come scrive altrove, «ben poco [...] hanno fatto [...] ricorso gli studiosi di storia veneta, certo per l'inaccessibilità della lingua. Non ne fuggì invece l'importanza degli orientalisti» (1943). Ne conclude, in bilico, che se

può ritenersi sicuro che Venezia non invitò mai esplicitamente i Turchi a un'impresa in Italia [...] è tuttavia sicuro [...] che Venezia spronò il malvolere turco contro l'Aragonese [...] tutta la condotta politica veneziana in occasione dell'impresa ottomana appare chiaramente ispirata al concetto di porre di fronte i due imperialismi che la minacciavano o le si opponevano, facendo sì che si logorassero e neutralizzassero reciprocamente, ma evitando che l'uno prevalesse in maniera decisiva ai danni dell'altro. (Bombaci 1954, 193-5)

Nessuno dei tre turcologi ha mai lavorato, né studiato, a Venezia. I corsi di turco offerti in città durante gli anni dell'annessione al nuovo regno e più in là, all'indomani della rivoluzione dei Giovani turchi, non durano abbastanza per consentire di formare nuovi specialisti, né per reclutare insegnanti. Napoli, dove insegnano Bonelli e Bombaci, e a partire degli anni Venti, Roma con Ettore Rossi, sono i

11 Giustini, Copia di una lettera del Ministro della Educazione al R. Commissario del R. Istituto Orientale di Napoli, Roma, 6 febbraio 1940. La lettera è conservata nel Fondo Bombaci dell'Università degli Studi di Napoli L'Orientale, non ancora oggetto di catalogazione e contenente un fascicolo «Archivio Venezia».

centri in cui si radica una tradizione turcologica. Ma il loro interesse comune per Venezia e il posto centrale che essa occupa nel loro lavoro sulla storia dei rapporti italo-turchi, si spiega con l'intensità e lo spessore dei rapporti intrattenuti da Venezia con gli ottomani attraverso i secoli. Questo interesse, però, presenta anche una dimensione documentale - o, per dirla con l'archivista Carlo Malagola, «l'archivio dell'Oriente è a Venezia» (1908, 78).

L'Archivio di Stato di Venezia conserva in effetti una delle collezioni di documenti ottomani fra le più ricche d'Italia, se non d'Europa. La storia della sua catalogazione è cosparsa di occasioni perse - trama della turcologia italiana. L'inventario a cui abbiamo visto lavorare Alessio Bombaci negli anni Quaranta viene pubblicato soltanto nel 1994, molto tempo dopo la sua morte; era già una ripresa di un inventario precedente realizzato da Luigi Bonelli all'inizio del secolo, e rimasto incompiuto, che veniva esso stesso a completare un elenco risalente agli anni Settanta dell'Ottocento. A partire dal 1902, Bonelli viene in effetti incaricato da Malagola della catalogazione della collezione, nell'ambito di una politica più generale di riorganizzazione dell'Archivio.¹² Il lavoro, a cui il professore dedica diversi anni e parecchie ferie, a Venezia e a Napoli, procede a fasi alterne e finisce per essere abbandonato nel 1910 dopo il suicidio dell'archivista. Non lascia tracce stampate, all'eccezione di un saggio su un trattato turco-veneto del 1540 (Bonelli 1910), che lo studioso pubblica in un volume di omaggio a Michele Amari, un altro dei suoi maestri.

Bonelli, in realtà, non aveva mai abbandonato l'idea di lavorare su Venezia. Dopo il fallimento del 'caso Otranto' evocato in apertura, era tornato più volte alla carica con Emilio Teza, che tartassava per ottenere informazioni su fondi sconosciuti a cui non poteva accedere. Così nel 1896:

Se in qualche biblioteca d'Italia si trovasse una raccolta di Ms. turchi di qualche valore storico, con vera passione vi accorrerei a studiarli; nessun studio potrebbe avere per me maggiori seduzioni e incomincerei fin d'ora a prepararmivi. Un pensiero che non mi abbandona è che a Venezia ci possano essere dei documenti di quel genere, ma come saperlo con certezza? Circa tre anni fa volli informarmi ufficialmente per mezzo dell'Istituto: mi fu risposto in modo evasivo e punto soddisfacente esservene alcuni di soggetto vario. Quando Ella direttamente o indirettamente potesse procurarmi migliori informazioni in proposito gliene sarei estremamente obbligato.¹³

¹² ACS, Ministero dell'Interno, fasc. 155; Ministero dell'Interno, «Diplomi e documenti turchi dell'Archivio di Venezia» 1902.

¹³ Bonelli, Lettera nr. 25 a Emilio Teza 1896.

O già prima, nel 1893:

Seppi in questi giorni esistere nella Marciana di Venezia una ricca collezione di Mss turchi non ancora classificata né catalogata come si conviene. Probabilmente ivi si trovano tesori di storia, documenti degni di essere conosciuti e studiati: non potrebbe il Ministero provvedere affinché per quella collezione pure venga steso un catalogo conforme alle esigenze della critica moderna?¹⁴

Sono questi «tesori di storia» che lo spingono a studiare Venezia, lui che si era formato alle lingue orientali (l'arabo prima, il persiano poi, il turco infine) proprio per «scopo [...] puramente storico, e più specialmente [per] studiare i rapporti, le relazioni politico-sociali fra il mondo maomettano da una parte, e gli occidentali dall'altra»¹⁵ -; in altri termini, Bonelli arriva a Venezia tramite il turco. Lungi dall'essere un sapere dell'alterità, la turcologia nascente in Italia ha quindi anche una valenza domestica.

Bibliografia

Fonti primarie

Fonti di archivio

- Bonelli, L. Lettera 926 a Michele Amari, 1889. Carteggio Amari, III, 926, Lettera di Luigi Bonelli a Michele Amari, 12 febbraio. Palermo: Biblioteca Centrale della Regione Siciliana.
- Bonelli, L. Lettera nr. 10 a Emilio Teza (1893). Biblioteca Nazionale Marciana, carteggio Teza, It. X, 420 (=11730), «Luigi Bonelli», nr. 10, s.l., 26 aprile. Venezia: Biblioteca Nazionale Marciana.
- Bonelli, L. Lettera nr. 12 a Emilio Teza (1893). Biblioteca Nazionale Marciana, carteggio Teza, It. X, 420 (=11730), «Luigi Bonelli», nr. 12, Napoli, 14 dicembre. Venezia: Biblioteca Nazionale Marciana.
- Bonelli, L. Lettera nr. 25 a Emilio Teza (1896). Biblioteca Nazionale Marciana, carteggio Teza, It. X, 420 (=11730), «Luigi Bonelli», nr. 25, Napoli, 13 luglio. Venezia: Biblioteca Nazionale Marciana.
- Bonelli, L. Stato di servizio (1915). Archivio Bonelli, b. 3, «Stato di servizio». Roma: Biblioteca dell'Antoniano.
- Ministero dell'Interno, Direzione Generale degli Archivi di Stato, Serie I (1907-09), b. 95, fasc. 155, s.-f. 6, «Firmani turchi. Collezione. Traduzioni e registi» (1903-11).

14 Bonelli, Lettera nr. 10 a Emilio Teza 1893.

15 Bonelli, Lettera 926 a Michele Amari, 1889.

Ministero dell'Interno, «Diplomi e documenti turchi dell'Archivio di Venezia» (1902). Archivio Bonelli, b. 3, lettera del Ministero dell'Interno a Luigi Bonelli, 5 giugno, Napoli. Roma: Biblioteca dell'Antoniano.

Fonti a stampa

- Alberi, E. (a cura di) (1840-63). *Le relazioni degli ambasciatori veneti al Senato*. Serie III. 3 voll. Firenze: Società editrice fiorentina.
- Barozzi, N.; Berchet, G. (a cura di) (1871). *Le relazioni degli Stati europei lette al Senato dagli ambasciatori veneziani nel secolo decimosettimo*. Turchia, parte I. Venezia: Naratovich.
- Berchet, F. (1887). *Sui restauri del Fondaco dei Turchi*. Venezia: Naratovich.
- Bombaci, A. (1943). «Lettera di Alessio Bombaci al Direttore dell'Archivio di Venezia, Napoli, 15 marzo 1943». Pedani Fabris, M.P. (a cura di), *I 'documenti turchi' dell'Archivio di Stato di Venezia*. Roma: Ministero per i beni culturali e ambientali, 1994, XVII-XXIV.
- Bombaci, A. (1954). «Venezia e l'impresa turca di Otranto». *Rivista storica italiana*, 66(2), 159-203.
- Bonelli, L. (1903). «La moderna letteratura ottomana». *Bessarione*, 7(4), 48-60.
- Bonelli, L. (1910). «Il trattato turco-veneto del 1540». *Centenario della nascita di Michele Amari*. 2 voll. Palermo: Stab. tip. Virzi, 323-63.
- Cogo, G. (1899). *La guerra di Venezia contro i Turchi (1499-1501)*. Venezia: Visentini. Estratto di *Nuovo Archivio Veneto*, vol. IX, t. 18, p. I, 1899, 5-76; p. II, 348-421; vol. X, t. 19, p. I, 1900, 81-138.
- Fossati, F. (1906). «Alcuni dubbi sul contegno di Venezia durante la ricuperazione d'Otranto (1480-1481)». *Nuovo Archivio Veneto*, 6(1), 5-35.
- Frati, L. (1904). *Il viaggio da Venezia a Costantinopoli del conte Luigi Ferdinando Marsili, 1679*. Venezia: Visentini. Estratto di *Nuovo Archivio Veneto*, vol. IV, t. 18, p. I, 1904, 63-94; t. 8, p. II, 295-316.
- Lettera di un nobile veneto nella quale narra l'occidita difesa e l'eroica morte di Tommaso Morosini colla sola sua nave assalito da 40 navi turche nelle acque di Negroponte e Zea il 1 febbraio 1647* (1897). Venezia: Visentini.
- Malagola, C. (1908). «I tesori dell'Archivio di Stato di Venezia. Conferenza tenuta all'Università popolare di Venezia dal prof. Carlo Malagola». *Ateneo veneto*, 31(1), 59-83.
- Per le auspaticissime nozze del Signor Giulio Squeraroli colla Signora Giuseppina Sartori. Progetto del Cardinale Alberoni per ridurre l'impero turchesco alla obbedienza dei principi cristiani e per dividere tra di essi la conquista del medesimo* (1866). Venezia: Naratovich.
- Piva, E. (1903-04). «L'opposizione diplomatica di Venezia alle mire di Sisto IV su Pesaro e ai tentativi di una crociata contro i Turchi 1480-1481». *Nuovo Archivio Veneto*, 5(1), 49-104; 5(2), 422-66; 6(1), 132-72.
- Relazione ufficiale della cacciata dei Turchi dal bastione Martinengo (1648)*. *Nozze Robilant-Mocenigo* (1896). Venezia: Tip. Emilia.
- Romanin, S. (1855). *Storia documentata di Venezia*, vol. 4. Venezia: Naratovich.
- Sagredo, A. (1869). *Discorso letto dal co. Agostino Sagredo il giorno 6. giugno 1869. Festa nazionale dello Statuto inaugurandosi la riapertura del Palazzo detto Fondaco dei Turchi riedificato*. Venezia: G. Longo.
- Sagredo, A.; Berchet, F. (1860). *Il fondaco dei Turchi in Venezia. Studi storici e artistici*. Milano: G. Civelli.
- Scrittura dei 5. savj alla mercanzia circa il fontico de' Turchi e suo restauro: 1740 10 Luglio, Auspaticissime Nozze Sorger-Cucchetti* (1874). Venezia: Tip. Merlo.

- Tassini, G. (1873). *Alcuni appunti storici sopra il palazzo dei duchi di Ferrara in Venezia poscia Fondaco dei Turchi*. Venezia: Visentini. Estratto di *Archivio Veneto*, t. 6, p. II.
- Tormene, A. (1903). *Il bailaggio a Costantinopoli di Girolamo Lippomano e la sua tragica fine*. Venezia: Visentini. Estratto di *Nuovo Archivio Veneto*, a. III, t. 6, p. II, 1903, 375-431; a. IV, t. 7, p. I, 1904, 66-125; a. IV, t. 7, p. II, 1904, 288-333; t. 8, p. I, 1904, 127-61.

Fonti secondarie

- Bellingeri, G. (1991). «Venezia e il Turco. Dalla Cancelleria Ducale a Ca' Foscari». Perosa, S. et al. (a cura di), *Venezia e le lingue e letterature straniere*. Roma: Bulzoni, 55-69.
- Bellingeri, G. (2008). «Sguardi turco-ottomani su Venezia e i Veneziani». Israel, U. (a cura di), *La diversa visuale. Il fenomeno Venezia osservato dagli altri*. Roma; Venezia: Edizioni di Storia e Letteratura; Centro Tedesco di Studi Veneziani; Biblioteca Nazionale Marciana, 39-74.
- Bellingeri, G. (2017). «Scorci veneziani sulla regione del Mar Nero (secoli XV-XIX)». Ferrari, A.; Pupulin, A. (a cura di), *La Crimea tra Russia, Italia e Impero ottomano*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 91-116. <http://doi.org/10.14277/6969-201-7/EUR-8-5>.
- Bistarelli, A. (a cura di) (2012). *La storia della storia patria. Società, Deputazioni e Istituti storici nazionali nella costruzione dell'Italia*. Roma: Viella.
- Bombaci, A. (1947). «Bibliografia degli scritti di Luigi Bonelli». *Oriente Moderno*, 27(1-3), 54-5.
- Bossaert, M. (2016). *Connaître les Turcs et l'Empire ottoman en Italie. Construction et usages des savoirs sur l'Orient de l'Unité à la guerre italo-turque* [thèse de doctorat]. Paris; Firenze: École pratique des hautes études; Istituto italiano di scienze umane (SUM).
- Bossaert, M. (in corso di stampa). *L'orientalista al lavoro. Le carte di Ettore Rossi all'Istituto per l'Oriente*. Roma: IPO.
- Isnenghi, M. (1986). «La cultura». Franzina, E. (a cura di), *Venezia*. Roma; Bari: Laterza, 381-482.
- Orlando, E. (2008). «Venezia e la conquista turca di Otranto (1480-1481). Incroci, responsabilità, equivoci». Houben, H. (a cura di), *La conquista turca di Otranto (1480) tra storia e mito = Atti del Convegno internazionale di studio (Otranto; Muro Leccese, 28-31 marzo 2007)*. 2 voll. Galatina: Congedo Editore, 177-209.
- Petrelli, M. (2011). «Due studi inediti di Luigi Bonelli (1865-1947)». *Archivi di Studi Indo-Mediterranei*. <http://www.archivindomed.altervista.org>.
- Pilutti Namer, M. (2016). *Spolia e imitazioni a Venezia nell'Ottocento. Il Fondaco dei Turchi tra archeologia e cultura del restauro*. Venezia: Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti.
- Preto, P. [1975] (2013). *Venezia e i Turchi*. Roma: Viella.
- Rossi, E. (1931). «Notizie degli storici turchi sull'occupazione di Otranto nel 1480-1481». *Japigia*, 9(2), 182-91.
- Rossi, E. (1938). «Importanza delle fonti turche per la storia di Venezia». Silla, L. (a cura di), *Atti della Società Italiana per il Progresso delle Scienze (Venezia, 12-18 settembre 1937)*. Roma: Tip. Bardi, 202-9.

- Rothman, E.N. (2022). *The Dragoman Renaissance: Diplomatic Interpreters and the Routes of Orientalism*. Ithaca: Cornell University Press. <https://doi.org/10.1515/9781501758485>.
- Stouraiti, A. (2004). «Costruendo un luogo della memoria: Lepanto». Sbalchiero, M. (a cura di), *Meditando sull'evento di Lepanto. Odierne interpretazioni e memorie*. Venezia: Corbo e Fiore, 35-52.
- Zucconi, G. (2014). «Il rifacimento del Fondaco dei Turchi nella Venezia del secondo Ottocento». *Territorio*, 68, 99-107. <https://doi.org/10.3280/tr2014-068017>.

Lo sguardo turco sull'Italia fascista dalla penna di un editorialista di Stato: Falih Rifki Atay

Fulvio Bertuccelli

Sapienza Università di Roma, Alma Mater Studiorum – Università di Bologna, Italia

Abstract The relationship between Fascism and the strengthening of authoritarian tendencies of the Turkish Republican People's Party in the 1930s has been addressed by many scholarly works focusing on the early republican period. However, this essay attempts to adopt a different focus by addressing Falih Rifki Atay's travel notes on Italy. Although Atay can hardly be considered a systematic thinker, he was one of the leading journalists strongly associated with the Turkish regime and Mustafa Kemal himself. His work *Faşist Roma, Kemalist Tirana ve kaybolmuş Makedonya* (Fascist Roma, Kemalist Tirana and the lost Macedonia) can thus be an useful source to understand the main themes which affected the perception of Fascist Italy by the broad Turkish public.

Keywords Fascism. Falih Rifki Atay. Kemalism. Great Depression. Travel literature.

Summary 1 Fascismo e kemalismo: una relazione controversa. – 2 Falih Rifki Atay: profilo di un intellettuale all'ombra del potere. – 3 Falih Rifki Atay e l'Italia fascista. – 4 Conclusioni.

1 Fascismo e kemalismo: una relazione controversa

È noto che negli anni della Grande Depressione il regime kemalista, reduce dall'effimera esperienza multipartitica del *Serbest Cumhuriyet Fırkası* (o SCF, Partito libero repubblicano),¹ mobilità

1 Il partito, di impronta liberale, fu fondato da Fethi Okyar nell'agosto del 1930 su incoraggiamento dello stesso Mustafa Kemal. Malgrado dovesse rappresentare una sorta di 'opposizione controllata', nei suoi tre mesi di attività il nuovo soggetto fu individuato

gli intellettuali fedeli al regime al fine di conseguire un duplice obiettivo: definire un'ideologia che codificasse coerentemente le radici e le prospettive della rivoluzione turca e ricercare delle soluzioni alla grave crisi economica, studiando criticamente le misure attuate dai Paesi che sembravano meglio reggere gli effetti deleteri della crisi. L'Unione Sovietica, impegnata in quegli anni nel gigantesco processo di edificazione economica dei piani quinquennali, e l'Italia fascista con il suo dirigismo furono senza dubbio gli esempi che suscitavano maggior fascino e curiosità. Il diffuso interesse nei confronti delle due esperienze si coniugava inoltre alla politica estera multilaterale del regime di Ankara. Se con l'Unione Sovietica i rapporti erano stati improntati alla cordialità sin dalla Guerra di liberazione, si può notare che quelli con l'Italia erano stati più altalenanti. Durante la Guerra di liberazione, l'Italia, in funzione anti-greca, aveva sostanzialmente seguito una politica filo-turca supportando le rivendicazioni avanzate dalla delegazione di Ankara alla Conferenza di Losanna (1922-33). Tuttavia, nel corso degli anni Venti le relazioni italo-turche furono segnate da una reciproca diffidenza. L'attivismo diplomatico e militare nei Balcani e la condotta durante la crisi di Mosul (1925-26), che aveva registrato l'allineamento italiano alla Gran Bretagna nella convinzione di un possibile crollo del regime kemalista, avevano portato a un deterioramento delle relazioni tra i due Paesi.² Una volta constatata la tenuta del nuovo Stato tanto sul versante interno quanto su quello internazionale, la politica mussoliniana tentò di declinare su un piano prettamente economico le ambizioni italiane nel Mediterraneo orientale dedicandosi, senza successo, al progetto di una triplice Roma-Ankara-Atene (Di Casola 1990, 741). Il patto di non aggressione turco-italiano del 1928, sebbene inteso con accezioni diverse dalle due parti, segnò l'inizio di un avvicinamento suggellato dalle visite a Roma del ministro degli Esteri Tevfik Rüştü Barlas nel 1930, e del primo ministro İsmet İnönü nel 1932.³ La nuova cordialità instauratasi fra la Turchia e l'Italia ebbe le sue ripercussioni anche nel più ampio scenario politico-culturale. È in questi anni che intellettuali italiani fedeli al regime fascista scrivono in modo simpatetico del processo di costruzione nazionale kemalista giungendo a rintracciare delle somiglianze tra i due regimi. Fra questi intellettuali spicca ovviamente la figura del turcologo Ettore Rossi, attento osservatore dell'evoluzione politica e culturale

come il principale punto di riferimento dell'opposizione al regime kemalista, tanto da essere percepito come una minaccia da parte dei quadri del partito di governo che nel novembre 1930 riuscirono a ottenerne la chiusura.

2 Riguardo ai diversi aspetti delle relazioni turco-italiane si rimanda a Di Casola 1990; Grassi 1996; Barlas 2004.

3 Sulla visita si vedano Rossi, Faldati 1932; Çelebi 2007.

turca, che aveva già dedicato diversi lavori al kemalismo.⁴ In un articolo apparso sul *Giornale di Politica e Letteratura* questi scriveva:

La Turchia ha fretta di evolversi e si ispira alle istituzioni europee che meglio le sembrano garantire il progresso e il benessere del popolo e non è quindi fuor di luogo parlare di analogie e di imitazioni dell'indirizzo fascista in Turchia. (Rossi 1932, 10)

Malgrado l'articolo sottolineasse che le somiglianze si fermavano a un piano puramente ideale e generico, queste parole di Rossi furono all'origine della piccata replica di Burhan Asaf Belge sulla rivista *Kadro* (Quadro, o 'Avanguardia'), in cui sottolineò l'indipendenza ideologica e le diverse caratteristiche sociali del kemalismo quale prima manifestazione dei movimenti di liberazione nazionale.⁵ Sempre nel 1932, Fiolco D'Ancyra su *Gerarchia* comparò in questi termini i movimenti guidati dal Duce e da Mustafa Kemal:

Per chi esamina attentamente i due movimenti, non sarà difficile scoprirvi notevoli analogie: in ambedue la caratteristica del condottiero sorto tra il popolo nel momento del periglio, il patriottismo ad oltranza, lo spirito di rinnovamento in tutti i campi, la completa dedizione ai capi, ecc. Ma accanto a queste somiglianze, per così dire esteriori, esistono ben altre affinità più profonde e più intime, sebbene meno apparenti. Fascismo e kemalismo non possono propriamente definirsi partiti politici. Si tratta di qualcosa di più alto, di una forma quasi mistica di rivoluzione e di reazione contro il nemico interno ed esterno. (D'Ancyra 1932, 857)

L'articolo si conclude enfatizzando la cordialità delle relazioni fra Turchia e Italia e il ruolo giocato da quest'ultima nella riconciliazione turco-greca segnata dal Trattato di amicizia del 1930. Anche nel campo turco non mancavano voci che tentavano di sminuire le passate turbolenze diplomatiche fra i due Paesi. Particolarmente esemplificativo è un articolo di Yunus Nadi Abaloğlu, apparso sul quotidiano *Cumhuriyet* (Repubblica) il 30 maggio 1932, in cui si tentava di presentare l'ideale mussoliniano del *Mare nostrum* come progetto comune di due grandi nazioni (Abaloğlu 1932, 3). È a grandi linee quest'atmosfera, segnata dalla politica estera multilaterale, e l'urgenza di mettere in campo politiche sociali ed economiche in grado di contrastare gli effetti deleteri della Grande Depressione, a favorire la percezione di

⁴ Cf. Rossi 1929a; 1929b.

⁵ Si veda Belge 1932. La polemica viene ripresa in un brillante articolo di Giacomo E. Carretto (1977). Dal canto suo, Maria Antonia Di Casola (1990) prende le mosse da questo dibattito per una verifica delle relazioni diplomatiche tra i due Paesi.

alcuni aspetti dell'Italia fascista come possibile fonte di ispirazione per accelerare il cammino della modernizzazione kemalista.

La storiografia specificamente incentrata sul regime monopartitico si è più volte interrogata su quanto e come il fascismo abbia influenzato le pulsioni totalitarie del *Cumhuriyet Halk Partisi* (o CHP, Partito repubblicano del popolo), particolarmente visibili tra il 1931 e il 1937. Complessivamente, si può dire che gran parte dei lavori citati, pur evidenziando la mutazione di elementi fascisti nel sistema politico turco degli anni Trenta, come ad esempio la fondazione delle *Halk Evleri* (Case del popolo) nel 1930 e la progressiva sovrapposizione tra partito e Stato, raramente giungono a identificare fascismo e kemalismo, mettendo in risalto la diversità tra i due fenomeni.⁶ Pur ritenendo sostanzialmente corretto tale approccio, questo saggio tenta di adottare una diversa prospettiva. Non ci si preoccuperà pertanto di stabilire se e quanto la Turchia fosse 'fascista' attraverso un'analisi comparativa o concettuale, ma si tenterà di fornire alcuni spunti riguardo alla raffigurazione dell'Italia fascista che gli intellettuali kemalisti proponevano al largo pubblico. Se le riviste che animarono il dibattito politico-intellettuale degli anni Trenta come *Kadro*, *Ülkü* (Ideale) e *Fikir Hareketleri* (Movimenti di Pensiero) sono degli strumenti utili per indagare la percezione del fascismo da parte degli ambienti intellettuali kemalisti, in questa sede mi soffermerò sulla produzione di Falih Rıfki Atay (1894-1971), deputato, editorialista del quotidiano *Hakimiyet-i Milliye* (Sovranità Nazionale) e scrittore. In particolare, concentrerò su *Faşist Roma, Kemalist Tirana ve kaybolmuş Makedonya* (Roma fascista, Tirana kemalista e la Macedonia perduta, 1931) che ripercorre i viaggi in Italia dello scrittore, facendo qualche riferimento più sporadico alla successiva *Moskova-Roma* (Mosca-Roma, 1932). Come si avrà modo di notare, l'opera utilizzata come riferimento principale si rivela particolarmente utile nella prospettiva di questo lavoro, poiché è una testimonianza di un intellettuale che esercitò un influsso considerevole nella costruzione dell'opinione pubblica in relazione alla percezione del fascismo in Turchia. Lontano dagli articolati e talvolta criptici dibattiti ideologici che animavano la stampa del primo periodo repubblicano, Atay utilizza uno stile essenziale, scandito da numerosi aneddoti, che ben rende la valenza divulgativa dell'opera e la volontà di raggiungere un largo pubblico.

⁶ A questo proposito mi limito a citare Keyder 1979, 104-8; Tunçay 1981; Adanır 2001; Parla, Davison 2004; Mateescu 2006; Bora 2009. Recentemente, Ter-Matevosyan (2015) ha tentato di dimostrare, in modo non sempre convincente, la costante presenza degli elementi costitutivi del fascismo nel regime dei Giovani turchi e della Repubblica.

2 Falih Rıfki Atay: profilo di un intellettuale all'ombra del potere

Falih Rıfki Atay nasce a Istanbul nel 1894, in una famiglia fortemente conservatrice. Il padre, Halil Hilmi Efendi, è un imam ultra-tradizionalista, ma grazie all'influenza del fratello maggiore Atay entra ben presto in contatto con gli ideali di modernizzazione dell'impero. Completa i suoi studi superiori alla *Mercan İdadisi*, uno degli istituti più prestigiosi della capitale, diretto da Hüseyin Cahit Yalçın.⁷ Successivamente si iscrive alla facoltà di letteratura alla *Dârülfünun* e durante i suoi studi universitari inizia a scrivere per le riviste *Servet-i Fünun* (Il Patrimonio delle Scienze) e *Tecelli* (Riflessione). Grazie a Hüseyin Cahit Yalçın entra nel Comitato di unione e progresso (CUP) e nel 1913, completati gli studi, inizia a collaborare con la rivista *Tanin* (Riverbero), accreditandosi come una delle penne più promettenti della stampa turchista. Nello stesso anno Atay intraprende la carriera di funzionario e diviene vicedirettore del Segretariato del Ministero degli interni, diretto in quegli anni da Talât Paşa, che accompagnerà nella sua visita ufficiale a Bucarest (İz 2004, 98). A questi anni risalgono le sue prime note di viaggio pubblicate su *Tanin*, *Edirne Mektupları* (Lettere da Edirne), in cui raccoglierà le sue impressioni sulla Seconda guerra balcanica. Partecipa alla Grande Guerra in qualità di ufficiale di complemento e viene trasferito al Ministero della marina retto da Cemal Paşa, di cui diverrà segretario personale durante la campagna sul fronte siro-palestinese (İz 2004, 98; Selçuk Şirin 2009, iv-v).

Dopo l'armistizio di Mudros e la fuga dei vertici del CUP, si dedica per breve tempo all'insegnamento, continuando a pubblicare articoli a sostegno del movimento di resistenza anatolico. A causa di essi e della sua trascorsa vicinanza a Talât e Cemal, dopo l'occupazione interalleata della capitale (1920) viene arrestato dalle autorità britanniche, per essere rilasciato dopo poco più di tre mesi. Nel 1921 segue da vicino le diverse fasi della Conferenza di Londra nella veste di corrispondente per il quotidiano *Akşam* (Sera) e al seguito della delegazione del ministro degli Esteri del governo di Ankara, Bekir Sami Kunduh; in quell'occasione soggiorna per la prima volta

⁷ Hüseyin Cahit Yalçın (1875-1957) fu uno dei giornalisti più in vista durante il Secondo periodo costituzionale (1908-18) e membro di spicco del Comitato di unione e progresso. Come altri intellettuali unionisti, dopo l'armistizio di Mudros fu deportato a Malta per ordine delle autorità britanniche. Fu uno degli esponenti dell'opposizione unionista al potere di Mustafa Kemal, e membro del *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası* (o TCF, Partito progressista repubblicano). Condannato all'esilio per alto tradimento nel 1925, gli fu concesso di ritornare in Turchia l'anno successivo. A lui Atatürk ha dedicato parole severe nel *Nutuk* (Discorso). A causa dei dubbi avanzati in relazione alla riforma linguistica (1930), inoltre, non ricoprì alcuna carica pubblica. Dal 1933 al 1939 pubblicò la rivista *Fikir Hareketleri*. Dopo la morte di Atatürk, İsmet İnönü ne favorì il ritorno in politica nel 1939 (cf. Huyugüzel s.d.).

in Italia. Nel frattempo, collabora con *Büyük Mecmua* (Grande Rivista), diretta da Zekerya e Sabiha Sertel, caratterizzata dalla medesima retorica nazionalista.

Dopo la liberazione di Izmir (1922), insieme a Yakup Kadri Karaosmanoğlu viene invitato da Mustafa Kemal a entrare in politica. Dal 1923 al 1927 ricopre quindi la carica di deputato di Bolu e dal 1927 al 1950 di Ankara. Diviene inoltre editorialista del già citato quotidiano ufficiale del regime repubblicano, *Hakimiyet-i Milliye* (dal 1934 ribattezzato *Ulus*, 'Nazione'), guadagnandosi l'epiteto di «editorialista di Stato», come dirà anni dopo il direttore del quotidiano *Cumhuriyet* Nadir Nadi (Bora 2009, 352). Nel 1947 si separa da *Ulus* e collaborerà maggiormente con *Cumhuriyet*, prima di fondare nel 1952, insieme a Bedi Faik Akın, il giornale *Dünya* (Mondo). Nel corso degli anni Sessanta, in modo simile a Karaosmanoğlu, entra in polemica con İsmet İnönü e la dirigenza del CHP per via della svolta dell'*Ortanın Solu* (Sinistra del centro) che aveva caratterizzato l'evoluzione del partito. La sua importanza nel panorama letterario turco si deve alla sua produzione memorialistica, tra cui spiccano *Zeytindağı* (Il monte degli ulivi, 1932), in cui ripercorre gli anni del crollo dell'impero, e *Çankaya* (1968), in cui narra la vita di Atatürk e la costruzione della Repubblica. Parimenti essenziali sono le opere ascrivibili al genere della letteratura di viaggio, tra cui *Faşist Roma, Kemalist Tirana ve kaybolmuş Makedonya* (1931), *Denizasıırı* (Oltremare, 1931), *Yeni Rusya* (Nuova Russia, 1931), *Moskova-Roma* (1932) e *Taymis Kıyıları* (Le sponde del Tamigi, 1934).

3 Falih Rıfki Atay e l'Italia fascista

Faşist Roma, Kemalist Tirana ve kaybolmuş Makedonya è la prima sede in cui Atay raccoglie le sue riflessioni sull'Italia in forma di libro. Sebbene si presenti spesso come un testo disorganico in cui trovano posto anche riflessioni sciolte scarsamente sviluppate, le sue vivide descrizioni la rendono un'opera valida per comprendere quali fossero i temi ricorrenti, funzionali a informare il pubblico turco sul fascismo. L'opera si costruisce su una continua oscillazione tra i ricordi del suo precedente viaggio del 1921 e quello compiuto dieci anni dopo, fatto che consente ad Atay di presentarsi al lettore come un testimone autorevole delle trasformazioni subite dall'Italia di quegli anni. È quasi superfluo precisare che la spiccata curiosità e la sincera ammirazione dell'autore per l'esperienza italiana si accompagna alle continue rivendicazioni di indipendenza ideologica proprie del kemalismo. Ecco come Atay introduce il lettore a questa esperienza di viaggio:

1921 Mayısının hemen aynı günlerinde gene bu setler üstünde dolaşıyordum. Hapisten yeni çıkmıştım. Mahkeme reisi bir kürt, hapis kumandanı bir arap, nöbetçiler çerkes idi. İstanbul'u hatırladığım zaman, Osmanlı saltanatının hep bu üç köşeli inkrız çerçevesini görüyordum [...]. Büyük demokrasilerin bıçağı Adana'dan, Antalya'dan, İzmir'den Anadolu'nun yanık yüreğine doğru saplanmış, Selçuk ve Osmanlı devletlerinin bütün paytahtlarında, Konya'da, Edirne'de, İstanbul'da ve Bursa'da, bir milyar insana hükmeden imparatorluk ve cumhuriyetlerin bayrağı sallanmakta idi [...]. Bir milyara karşı bir tek adam, Mustafa Kemal, Erzurum'un kerpiç bir odasında sırmatsız, rütbesiz, askersiz ve silahsız bir kumandan, bütün türkler ona belbağlamıştık [...]. Bilmem katakompları bilir misiniz? [...] Aslan dışından ve tırnağından, romalı kılıcından kurtulabilen ilk hiristyanlar hep bu yeraltı dehlizleri içine sığınmışlardı [...]. Fakat eski Roma yıkılmış olanlar ve ondan sonraki bütün romaları yapmış olanlar, işte bu mustarıpler. Güzel bir ideale iymandan büyük kuvvet olmadığı, en iyi, Roma katakomplarının zulmeti içinden görünür.⁸ (Atay 1931, 5-6)

Nel maggio del 1921, pressappoco negli stessi giorni, camminavo tra queste stesse mura. Ero uscito da poco di prigionie. Il presidente del tribunale era un curdo, il comandante della prigionie un arabo, le guardie erano circasse. Quando richiamavo alla mente Istanbul vedevo dinnanzi a me la decadenza del sultanato ottomano racchiusa in questo triangolo [...]. Il pugnale delle grandi democrazie passando da Adana, da Adalia, da Izmir era conficcato nel cuore riarso dell'Anatolia, in quelle che un tempo erano state le capitali degli Stati selgiuchide e ottomano, a Konya, a Edirne, a Istanbul e a Bursa, sventolavano le bandiere degli imperi e delle repubbliche [vincitrici] che avevano al loro comando un miliardo di uomini [...]. Contro questo miliardo [c'era] un solo uomo, Mustafa Kemal, un comandante senza decorazioni, senza gradi, senza soldati e senza armi in una stanza diroccata di Erzurum, e noi turchi ci eravamo affidati a lui [...]. Non so, conoscete le catacombe? [...] I primi cristiani, quando riuscivano a sfuggire alle zanne e agli artigli dei leoni e alle spade romane, erano soliti rifugiarsi in queste gallerie sotterranee [...]. Eppure, coloro che distrussero l'antica Roma e che costruirono tutte le altre furono proprio questi reietti. È nell'oscurità delle catacombe di Roma che si può vedere con chiarezza come non esista forza più straordinaria della fede in un bell'ideale.

⁸ Si è scelto di riprodurre pedissequamente il testo originale malgrado in certi casi le parole rispecchino incongruenze rispetto alla grafia corrente. Se non indicato diversamente, tutte le traduzioni presenti in questo saggio sono dell'Autore.

Questo *incipit* consente di notare come l'opera fluttui costantemente non solo nel tempo, ma anche nello spazio. È infatti evidente il parallelismo costruito sulle persecuzioni a danno dei primi cristiani e l'oppressione subita dal popolo turco dopo l'umiliante Trattato di Sévres. Successivamente l'autore precisa che le condizioni dell'Italia non potevano essere paragonate a quelle dell'Impero ottomano, piegato dalla disfatta. Al tempo stesso, l'Italia aveva la fisionomia sociale di un Paese sconfitto dilaniato dall'anarchia, da un governo irrisolto, una borghesia egoista e una stampa irresponsabile, rea di delegittimare l'autorità statale. È questa la chiave attraverso cui comprendere l'esperienza italiana. Secondo Atay, i fascisti si sono sollevati «*zafer kullanmağı bilmiyen hükümet ile bu zâfi istismar eden anarşi hareketlerine karşı*» (contro il governo che non sapeva far uso della vittoria e i movimenti anarchici che sfruttavano tale debolezza; Atay 1931, 6-8). Una volta abbozzato il quadro a tinte fosche di un'Italia minacciata dal bolscevismo e disgregata sul piano culturale, sociale ed economico, Falih Rıfki ci riporta a ciò di cui è testimone nel 1931. Nelle sue parole, «*Mussolini'nin İtalyası, 1921'de gördüğüm İtalya'dan görünmiyecek kadar uzaklaşmış, başka bir memlekettir*» (l'Italia di Mussolini si è allontanata in modo incommensurabile dall'Italia che ho visto nel 1921, è un altro Paese; Atay 1931, 8). Da qui passa a elencare i successi del regime nel campo dei lavori pubblici, e la riqualificazione delle città del Meridione, «*Garp memleketlerinin en pis, karışık ve düzensiz şehirleri*» (le città più sporche, caotiche e disordinate dei Paesi d'Occidente; Atay 1931, 11).

Falih Rıfki tenta poi di contestualizzare l'ascesa del fascismo, collocandolo all'interno dei movimenti politici del primo dopoguerra. Al di là dell'ovvia distinzione dal socialismo, la simpatia dell'autore traspare chiaramente quando si dedica a tracciare le differenze tra il fascismo e il movimento nazionalista italiano:

Faşizmin nasyonalistlerle de derin farkları var: Nasyonalizm himayecidir, faşizm serbesçidir. Nasyonalizm demir sanayii taraftardır [...]. Nasyonalizm kıralcı, faşizm cümhuriyetçidir. Harici politikada nasyonalizm emperyalisttir, faşizm ise yalnız ticari bir yayılma ister. Nasyonalizm imkansız bir hegemonya için hayalleri okşar, faşizm realitelerin hükümlerini kabul eder. (Atay 1931, 23)

Il fascismo presenta profonde differenze rispetto ai nazionalisti: il nazionalismo è protezionista, il fascismo è liberoscambista [...]. Il nazionalismo è monarchico, il fascismo è repubblicano. In politica estera il nazionalismo è imperialista, il fascismo invece desidera solo un'espansione economica. Il nazionalismo accarezza sogni di un'egemonia impossibile, il fascismo accetta una politica realista.

A sostegno di questa tesi l'autore cita dei passaggi di non ben precisati scrittori fascisti. In altre parole ignora, o omette deliberatamente, tanto la fusione delle correnti nazionaliste italiane con il Partito nazionale fascista quanto la persistenza del colonialismo nell'immaginario fascista. Anzi, com'è noto, il colonialismo avrebbe conosciuto un nuovo impulso, divenendo parte integrante della missione civilizzatrice del nuovo regime.⁹ In questo caso si può notare una sostanziale differenza di vedute con il già citato articolo di Burhan Asaf Belge (1932), in cui l'espansionismo coloniale fascista viene considerato uno degli aspetti inconciliabili con gli obiettivi del kemalismo. Sembra quindi plausibile che l'evidente tentativo di smussare uno dei punti di attrito fra il regime turco e quello italiano si inserisca nel quadro dell'avvicinamento diplomatico tra i due Paesi che si verifica in quegli anni.

Uno degli aspetti in cui l'opera di Atay si presenta più ricca è quello dei parallelismi tra Italia fascista e Turchia kemalista. Sulla questione Atay sviluppa infatti un atteggiamento intrinsecamente contraddittorio: agli ammonimenti sull'impossibilità di rintracciare analogie tra le due esperienze seguono passaggi che rintracciano in modo fortemente simpatetico assonanze e parallelismi. Entrambi sono movimenti che hanno trasformato radicalmente il panorama politico di riferimento. L'odio dei giovani fascisti per Francesco Saverio Nitti, responsabile di aver lasciato mano libera al bolscevismo, e per gli altri titolari degli effimeri governi italiani del primo dopoguerra, viene significativamente accostato all'ostilità dei nazionalisti turchi per il governo di Damat Ferit Paşa (Atay 1931, 6-7). Altrove si legge:

Kemalizm, batmış bir devletin mezarı üstünde, onu batıran bütün kuvvetlere karşı milli bir kurtuluş hareketi olarak başlamıştır ve bu milletin medeniyetini ve hemen bütün müesseselerini değiştiren bir hareket olarak devam etmektedir. Mustafa Kemal'in İzmir'i aldıktan ve inkılaplarını yaptıktan sonra bir köşeye bir köşeye çekildiğini, zaferi istememiş ve ona inanmamış olanların hükümete geçerek, hem zaferi hem bütün inkılapları tehlikeye koyulduğunu tasavvur ediniz: Faşizm [...] kuvayı milliyecilerin böyle bir hükumete ve onun sistemlerine karşı isyanı olarak anlatılabilir. Faşizm hadisesi, ancak bizde zaferi yapmış olanların devlet ve hükumet idaresini elden bırakmamış olmalarına hakverdiren kıymetli bir misaldir [...]. Mussolini ve arkadaşları, İtalyan zaferini kazanmış kumandanlar değil iseler de, Piyava siperlerinde çarpışmış olanlardır. (Atay 1931, 8-9)

⁹ La discontinuità tra la politica coloniale dell'Italia liberale e quella fascista è efficacemente sottolineata da Luciano Monzali, il quale mette in evidenza come il mito del colonialismo demografico avesse implicato qualsiasi forma di dominio coloniale indiretto, e l'incorporazione del colonialismo quale strumento di creazione dell'«uomo nuovo» (Monzali 2017, 232-3).

Il kemalismo è sorto dalla tomba di uno Stato dissolto, come movimento di liberazione nazionale contro tutte le potenze che ne avevano determinato il crollo e sta proseguendo come un movimento di trasformazione di tutta la civiltà e le istituzioni di questa nazione. Immaginate se dopo aver conquistato Izmir e aver attuato le sue rivoluzioni Mustafa Kemal si fosse fatto da parte, e che quanti non avevano desiderato la vittoria e non avevano creduto in lui fossero giunti al governo mettendo a repentaglio tanto la vittoria quanto le rivoluzioni: il fascismo può essere compreso come la rivolta che i nazionalisti [*kuvayı milliyeciler*] avrebbero intrapreso contro un simile governo e i suoi metodi. La comparsa del fascismo è un esempio prezioso in grado di giustificare il fatto che da noi gli artefici della vittoria non abbiano lasciato le redini dello Stato e del governo [...]. Mussolini e i suoi associati, sebbene non siano gli artefici della vittoria italiana, sono coloro che si sono battuti nelle trincee sul Piave.

Questo passaggio rende superfluo qualsiasi commento sull'opinione dell'autore, che intravede una sostanziale armonia tra i due movimenti. Altro aspetto che viene messo in evidenza è il peculiare rapporto fra il passato e la formazione delle nuove generazioni. Il culto della romanità viene interpretato quale viatico per la costruzione di un orgoglio nazionale che pone l'Italia al di sopra di tutte le altre nazioni latine. Esso però non è adorazione nostalgica del passato, bensì strumento di costruzione di una nuova italianità che si riflette nell'attenzione del regime per l'inquadramento delle nuove generazioni. Come afferma a chiare lettere Atay, «*İtalya'da gençler iktidardadırlar*» (in Italia i giovani sono al potere; Atay 1931, 29). Si tratta tuttavia di una posizione tutt'altro che privilegiata, poiché la vita e la formazione della popolazione è scandita da un solo principio: il dovere. Un altro tema ricorrente è l'ovvia ammirazione per il corporativismo, inteso quale strumento di disciplina delle forze produttive in nome dell'alto interesse nazionale, che ben si conciliava con l'*halkçılık* (populismo) propugnato dal CHP. Che quest'assonanza venisse condivisa da numerosi intellettuali durante il regime monopartitico in Turchia è un fatto risaputo. È interessante notare come, tuttavia, a partire dal rapporto del fascismo con gli antagonismi di classe, Atay si connetta alle condizioni della Turchia:

Faşizm, mevcut sınıfların şiddetli ve müzmin kavgasını menetmeğe ve uzlaştırmağa çalışıyor. Kemalizm, henüz sınıf kavgası doğmamış bir yurttta, demokrasi salgınlarının yerleşmesini menedecektir. Bizde şimdilik iki sınıf vardır: Garplı ve şarklı sınıf. Biz bütün sınıfların garplılışmasını, fakat garp memleketlerindeki sınıfların hastalıklarını almamasını istiyoruz. Bu ahenk eski imparatorlukta vardı: Bütün sınıflar sarayın hizmetinde idiler. Yeni Türkiye'de cemiyetin hizmetinde olacaklar. (Atay 1931, 30)

Il fascismo tenta di prevenire e appianare l'aspro e cronico conflitto tra le classi. Il kemalismo invece impedirà che i morbi della democrazia contagino un Paese in cui non è ancora comparsa la lotta di classe. Al momento da noi esistono due classi: la classe *occidentale* e quella *orientale*. Noi vogliamo che tutte le classi si occidentalizzino senza però acquisire le patologie proprie dei Paesi occidentali. Questa sintesi era presente anche nel vecchio impero: tutte le classi erano al servizio della corte. Nella nuova Turchia saranno al servizio della società. (Corsivo aggiunto)

La contraddittorietà di questo passaggio risulta evidente giacché, subito dopo aver negato l'esistenza di un conflitto tra gruppi sociali contrapposti nel contesto turco, si impiega la nozione di 'classe' per definire la dicotomia progressisti-reazionari, utilizzata come strumento di legittimazione da parte del CHP per definire i propri oppositori. Inoltre, Atay introduce uno degli aspetti più ambigui del dibattito dell'élite kemalista, ossia il rapporto con la democrazia. Più tardi, in *Moskova-Roma*, in cui hanno maggior risalto i fattori socio-economici delle esperienze sovietica e italiana. L'autore individua nella crisi del 1929 il fallimento del liberalismo e, di conseguenza, del suo involucro democratico. Non è pertanto possibile pensare di risolvere la crisi con misure puramente economiche, ma si lascia intendere che il 'nuovo ordine', in Turchia come altrove, dovrà necessariamente avere una sua specifica impalcatura politica (Atay 1932, 82-3). Sebbene non si dedichi a una critica sistematica del concetto di 'democrazia', Atay precisa che ogni regime, compresa la democrazia, si fonda sulla dicotomia normale/lecito e anormale/proibito; ed è sulla capacità delle istituzioni di garantire la normalità/liceità che si basa la tenuta del regime politico. L'autore non sviluppa una critica sistematica del concetto di democrazia, né manifesta un'ostilità ideologica, ma in modo evocativo avverte il bisogno di ammonire il lettore:

Dikkat ediniz: Türkiye'de demokrasi normalini en çok isteyenler, şeriatçılardır. Çünkü kalplerde yeni suurun, eski ve kör iytikatların yerini tutmadığını zannediyorlar. Şeriatçılardan sonra demagolar gelir: Onlar da henüz kalabalığın salahiyetle salahiyetsizliğin hudutlarını seçecek seviyede olmadığına bel bağlarlar ve birkaç avukat tekerlemesiyle iktidar sandalyasına oturabilmek hırsı, az çok, genç ve idealist de olsalar, bütün düşüncelerine hakim olur. (Atay 1931, 41)

Fate attenzione: in Turchia coloro che più di tutti desiderano la normalità democratica sono i partigiani della *sharia*. Perché credono che la nuova morale non sostituisca le loro logore e cieche credenze. Dopo di essi vengono i demagoghi: questi credono che non si debba scegliere tra la competenza e l'incompetenza e, nonostante

siano piuttosto giovani e idealisti, l'ambizione di giungere al potere grazie a qualche scioglilingua avvocatesco domina i loro pensieri.

È impossibile non leggere in questo passo una critica alle manifestazioni di opposizione al regime kemalista, simboleggiate dal Partito repubblicano progressista, nei mesi successivi alla fondazione della Repubblica. Si ripropone qui un altro dei temi cari alla retorica e alla storiografia kemalista, ossia la strumentalità insita nelle rivendicazioni democratiche da parte di ogni settore di opposizione al regime.

4 Conclusioni

I passaggi citati delle note di viaggio di Falih Rifki Atay impongono alcune considerazioni finali. Come si è avuto modo di notare, lo sguardo di Atay è viziato da una continua ricerca di analogie e differenze tra l'esperienza dell'Italia fascista e la Turchia kemalista. Questo dato finisce inevitabilmente per ridimensionare la valenza documentaria delle opere a cui si è fatto riferimento. In altre parole, esse non possono certo essere una fonte significativa per tracciare una storia del fascismo, ma si rivelano testi essenziali per comprendere quali fossero le informazioni a cui l'élite repubblicana attingeva nel formulare il proprio giudizio sull'esperienza italiana. In questo senso, le note di Atay si dimostrano una tra le fonti più ricche di informazioni, sebbene spesso presentate in forma aneddotica. Inoltre, i frequenti riferimenti al precedente viaggio in Italia del 1921 evidenziano come l'autore tentasse di presentarsi come un testimone della trasformazione della Penisola sotto il fascismo. Ovviamente non si deve pensare che nei primi anni Trenta il panorama intellettuale turco condividesse integralmente lo stesso entusiasmo per i nuovi regimi 'anti-liberali' che avevano le loro radici nella Grande Guerra. Due esempi di questo atteggiamento sono Vala Nurettin e Hüseyin Cahit Yalçın, colui che aveva introdotto il giovane Atay all'interno del Comitato di unione e progresso, che da prospettive diverse avrebbero insinuato il dubbio che i tanto decantati successi dei regimi italiano e sovietico nell'affrontare la Grande Depressione fossero in buona parte frutto di propaganda.¹⁰ In particolare Yalçın, nella rivista da lui diretta, *Fikir Hareketleri*, attaccherà frontalmente il suo vecchio allievo negando l'oggettività delle sue testimonianze, che si caratterizzavano essenzialmente per una virulenta retorica antidemocratica, tanto sull'esperienza italiana quanto sovietica.

Il ritratto che Atay fa dell'Italia si pone all'interno di una più vasta letteratura avente come obiettivo la ricerca di modelli validi per

¹⁰ Su questo argomento si veda Selçuk Şirin 2013, 116-19.

caratterizzare in maniera specifica la rivoluzione kemalista. Atay non è certamente un pensatore sistematico e, come si evince dal prezioso studio di Funda Selçuk Şirin (2009), i giudizi sui Paesi visitati durante la sua lunga carriera di deputato e giornalista sono caratterizzati da un forte pragmatismo, che riflette pedissequamente le oscillazioni della politica estera di Ankara. Le note di Atay rispecchiano l'avvicinamento diplomatico italo-turco eliminando l'antitesi ambizioni imperiali/antimperialismo che aveva contrapposto Roma e Ankara. Inoltre, alla luce dell'analisi condotta, l'Italia descritta da Atay è un simbolo funzionale a rafforzare nei ranghi dell'opinione pubblica la convinzione che per assicurare la rapida modernizzazione economica e socio-culturale del Paese, il regime kemalista dovesse lasciarsi alle spalle i rimpianti relativi al fallimento nell'instaurare una dialettica politica democratica, esemplificato dalla chiusura del *Serbest Cumhuriyet Fırkası*. Il contrasto fra le immagini dell'Italia del 1921, raffigurata come una società dilaniata dall'anarchia e dal conflitto di classe, e quella di dieci anni dopo, riflette la sensazione largamente diffusa di trovarsi al cospetto dell'imminente tramonto della democrazia borghese e della nascita di un nuovo mondo. Come scrive lo stesso Atay, l'Italia e la Turchia, così come l'Unione Sovietica, sono 'Paesi giovani' che malgrado le differenze sono accomunati dall'ambizione di realizzare il medesimo scopo: «*Yeni zamanlar için başka bir nizamdır*» (Un altro ordine per i tempi nuovi; Atay 1931, 29).

Oltre a rappresentare un'interessante soggettiva sull'Italia fascista, l'opera di Atay è un esempio di come il kemalismo degli anni Trenta ambisse a legittimarsi superando il generico modello del nazionalismo, acquisendo un'ambizione 'utopistica' che ne faceva un'esperienza sì 'unica', ma parte di un frenetico e traumatico processo di trasformazione globale.

Bibliografia

- Abaloğlu, Y.N. (1932). «'Mare Nostra'. Bizim denizimiz Adriatik!» ('Mare Nostra'. Il nostro mare è l'Adriatico!). *Cumhuriyet*, 30, 1-3.
- Adanır, F. (2001). «Kemalist Authoritarianism and Fascist Trends in Turkey During the Inter-War Period». Larsen, S.U. (ed.), *Fascism Outside Europe: The European Impulse Against Domestic Conditions in the Diffusion of Global Fascism*. Boulder: Social Science Monographs, 313-61.
- Atay, F.R. (1931). *Faşist Roma, Kemalist Tirana ve kaybolmuş Makedonya* (Roma fascista, Tirana kemalista e la Macedonia perduta). Ankara: Hakimiyet-i Milliye Matbaası.
- Atay, F.R. (1932). *Moskova-Roma* (Mosca-Roma). Ankara: Ahmet Halit Kitaphanesi.
- Aydemir, Ş.S. (1933). «Fikir hareketleri arasında Türk nasyonalizmi. I Faşizm» (Il nazionalismo turco tra le correnti di pensiero. I Il fascismo). *Kadro*, 18, 5-34.
- Barlas, D. (2004). «Friends or Foes? Diplomatic Relations Between Italy and Turkey, 1923-36». *International Journal of Middle East Studies*, 36(2), 231-52.

- Belge, B.A. (1932). «Faşizm ve Türk milli kurtuluş hareketi» (Il fascismo e il movimento di liberazione nazionale turco). *Kadro*, 8, 36-9.
- Bora, T. (2009). «Türkiye'de faşist ideoloji» (L'ideologia fascista in Turchia). Bora T.; Gültekin M. (eds), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce Ansiklopedisi. Cilt 9. Dönemler ve zihniyetler* (Enciclopedia del pensiero politico nella Turchia Moderna. Volume 9. Periodi e mentalità). İstanbul: İletişim, 349-69.
- Carretto, G.E. (1977). «Polemiche tra Kemalismo, Fascismo, Comunismo negli anni '30». *Storia Contemporanea*, 8(3), 489-530.
- D'Ancyra, F. (1932). «Fascismo e Kemalismo». *Gerarchia*, 11(10), 857-60.
- Di Casola, M.A. (1990). «Tra fascismo e kemalismo: per una verifica delle relazioni italo-turche dal 1928 al 1934». *Il Politico*, LV, 4(156), 733-44.
- Grassi, F.L. (1996). *L'Italia e la questione turca (1919-1923). Opinione pubblica e politica estera*. Torino: Zamorani.
- Huyugüzel, Ö.F. (s.d.). «Yalçın, Hüseyin Cahit». *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/yalcin-huseyin-cahit>.
- İz, F. (2004). s.v. «Atay, Falih Rıfki». *Encyclopaedia of Islam*, vol. 9. London: Brill, 98-9.
- Keyder, Ç. (1979). *State and Class in Turkey*. New York: Verso.
- Mateescu, D.C. (2006). «Kemalism in the Era of Totalitarianism: A Conceptual Analysis». *Turkish Studies*, 7(2), 225-41.
- Monzali, L. (2017). *Il colonialismo nella politica estera italiana*. Roma: Società Editrice Dante Alighieri.
- Parla, T.; Davison, A. (2004). *Corporatist Ideology in Kemalist Turkey: Progress or Order?*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Rossi, E. (1929a). «Il Gazi Mustafa Kemal Pascià». *Gerarchia*, 8(4), 297-304.
- Rossi, E. (1929b). «Odiere tendenze letterarie e politiche in Turchia». *Oriente Moderno*, 9(12), 580-90.
- Rossi, E. (1932). «Recenti aspetti della rivoluzione turca». *Giornale di Politica e Letteratura*, 7(5), 3-10.
- Rossi, E.; Faldati, U. (1932). «Turchia». *Oriente Moderno*, 12(6), 272-7.
- Selçuk Şirin, F. (2009). *Falih Rıfki Atay (1893-1950)* [doktora tezi]. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Selçuk Şirin, F. (2013). «Sovyet Rusya ve İtalya Gezilerinin Türk Siyasal Yaşamına Etkisi» (I viaggi nella Russia sovietica e in Italia e il loro influsso nella vita politica turca). *Folklor/Edebiyat*, 19(73), 105-30.
- Ter-Matevosyan, V. (2015). «Turkish Experience with Totalitarianism and Fascism: Tracing the Intellectual Origins». *Iran and Caucasus*, 19, 201-15.
- Tunçay, M. (1981). *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması 1923-1931* (La costruzione del regime monopartitico nella repubblica di Turchia 1923-1931). İstanbul: Yurt Yayınları.

Regali scandalosi tra Venezia, Costantinopoli e Isfahan

Sinem Arcak Casale

Kunsthistorisches Institut in Florenz, Italy; University of Minnesota, USA

Abstract In 1599, Shah 'Abbas sent an embassy to the Ottoman court with an excessively submissive letter and an unusual set of gifts: twenty-four keys to fortresses he had conquered for the sultan 'as his vassal'. The keys were returned to the ambassador the next day, according to a Venetian source, testifying to the diplomatic crisis they caused, for their number matched exactly with the Imams so venerated in Twelver Shi'ism. Scandalous gifts demonstrate how objects effectively participated in political negotiation. Victory was thus neither fully contingent on, nor contained in, winning battles, acquiring land, or securing the allegiance of people.

Keywords Ottomans. Safavid dynasty. Diplomatic gifts. Exchange. Crisis. Shah 'Abbas. Sultan Selim I. Shah Isma'il.

Sommario 1 L'era dei doni senza limiti. – 2 Un duello di parole e regali. – 3 Nient'altro che ventiquattro chiavi.

Nell'agosto del 1599, il sultano ottomano Mehmed III (r. 1595-1603) ricevette un'ambasceria dallo scià 'Abbas il Grande, con una lettera molto remissiva che descriveva lo scià come lo schiavo del sultano, polvere sotto i suoi piedi. Tuttavia, i doni che accompagnavano quel messaggio, dodici chiavi d'oro e dodici d'argento, simboleggiando ventiquattro fortezze che lo scià sosteneva di aver conquistato in nome del sultano, fecero infuriare Mehmed al punto che, secondo un osservatore veneziano, ordinò con rabbia che le chiavi fossero restituite all'inviato. A partire da questo episodio, il presente saggio prende in considerazione alcuni oggetti il cui dono fu causa di crisi e indignazione alla corte ottomana.

Nel 1599, le chiavi dello scìa 'Abbas rompono una lunga tradizione di scambi cortesi, caratterizzati da un prevedibile e condiviso vocabolario visuale e materiale, frutto di una lunga storia di contatti. Molto più che interrompere il corso del dialogo diplomatico, questa deviazione dalla tradizione consolidata dello scambio di doni tra l'Impero ottomano e quello safavide aveva un significato politico poiché quei nuovi doni dichiaravano, a mio avviso, lo scatenarsi di una guerra ancor prima che 'Abbas rompesse i termini della pace e attaccasse le terre sotto il dominio ottomano. Già da qualche anno 'Abbas aveva lanciato un altro tipo di attacco diplomatico contro gli ottomani, ricorrendo all'invio di missioni diplomatiche presso le potenze europee. Con queste missioni lo scìa richiedeva sostegno politico e militare contro gli ottomani in cambio di seta persiana di alta qualità. La ricerca attiva da parte di 'Abbas di alleati politici e commerciali europei in funzione anti-ottomana, infine, costrinse sia lo scìa sia il sultano a rinegoziare i doni che si scambiavano. La natura di questi nuovi doni era direttamente correlata alla misura in cui i governanti ottomani e safavidi erano in grado di partecipare a una rete commerciale connessa a livello globale.

1 L'era dei doni senza limiti

Per tutto il XVI secolo, le relazioni tra ottomani e safavidi furono caratterizzate dall'alternarsi di periodi di guerra e di pace. Si trattava in ogni caso di un contatto costante, che prevedeva lo scambio di un considerevole numero di doni. Tali scambi tra le due corti erano tuttavia squilibrati: il più delle volte, infatti, gli scìa safavidi presentavano doni diplomatici ai sultani ottomani senza ricevere in cambio nulla di paragonabile. Nella seconda metà del XVI secolo, inoltre, i doni provenienti dalla corte safavide divennero sempre più ricchi e più abbondanti.

Anche se i sultani ottomani non si impegnarono in una competizione diretta di scambio di doni - come formulato notoriamente dall'antropologo Marcel Mauss -,¹ i regali divennero importanti strumenti politici e visuali di legittimazione in un diverso contesto interno. Questi doni venivano presentati alla corte attraverso cerimonie molto articolate e spesso descritte nelle cronache dinastiche ottomane, che interpretano lo splendore dei doni safavidi come manifestazioni della sottomissione dello scìa di fronte al sultano, rappresentato come pio, virtuoso e militarmente invincibile. Nel 1568, ad esempio, lo

Ringrazio Matthias Kappler per avermi incluso in questo volume. Sono grata a Lunaria Sterpetti che ha letto una precedente bozza e mi ha aiutato con la grammatica italiana. Infine, ringrazio i revisori per le loro correzioni e i loro commenti costruttivi.

scià Tahmasp (r. 1524-76) inviò come omaggio per l'ascesa al trono di Selim II (r. 1566-74) un Corano, una copia dello *Shahnama* (Libro dei Re), piatti di porcellana, pietre turchesi, piume d'uccello, archi-persiani, una magnifica tenda e tappeti di seta.² Più tardi, nel 1576, per congratularsi della nomina a sultano di Murad III (r. 1574-95), Tahmasp inviò a Istanbul molti altri doni [fig. 1]. Il bailo veneziano Giovanni Correr li registrò come segue:

- Alcorani grandi numero 9.
- Alcorani piccioli numero 9.
- Libretti di canzoni, et altre poesie numero 63.
- Sfogli con esempi da scrivere di varie sorte di lettere numero 254.
- Ligazzi nove di penne d'Aairon al numero di 6900.
- Rocca di turchine borse numero 29.
- Lacrime di cervo, scatole numero 3.
- Mumie naturali cavate dalle minere, et non sono di corpi umani, scatole numero 3.
- Un padiglion grande di trenta tre ferse, ricamato di fiori alla Persiana, et fodrato di raso cremesino.
- Un'ombrella, che va' avanti al padiglione di raso cremesino lavorata d'oro, et d'argento.
- Un altro padiglion, fatto à modo di cupula di lignami rimessi, et tutti doradi; Il quale ha poi un altro padiglione, che lo ricuopre; et serve la cupula, come per camera Reggia entro detto padiglione.
- Le colonne delli detti padiglioni sono in quattro pezzi, tutte gioielate, et miniate.
- Tapedi di veluto de diversi colori numero 9.
- Tapedi grandi di seta numero 34.
- Tapedi grandissimi di seta numero 2.
- Tapedi moschetti numero 14.
- Felzade d'Orassan [Khurasan] numero 10.
- Tapedi di lana finissimi numero 5.³

1 Nel suo *Essai sur le don*, Mauss concepisce lo scambio di doni come un processo agonistico, competitivo e ciclico ([1925] 2012).

2 Questi doni sono illustrati in due manoscritti ottomani: Feridun Ahmed Beg, *Nüzhət-i esrârü'l-ahbâr der Sefer-i Sıgetvâr*, TSMK, ms Hazine 1339, 247b e Loqmân, *Şehnâme-i Selîm Hân*, Topkapı Sarayı di Istanbul (TSMK), A.3595, 53b-54a; cf. Feridun Ahmed Beg 2012; Karatay 1961; Çağman 1972-3; Bağcı et al. 2006, 121-3; Fetvacı 2009. Si rimanda inoltre ad Arcak Casale 2023.

3 ASVe, Senato, Dispacci degli ambasciatori, Costantinopoli, filza 9, 100a. I doni sono citati in Loqmân, *Zübdetü't-Tevârîh*, 91a, 91b, IUK, F.1404, 38b-39a; Za'im, *Câmi'üt-Tevârîh*, 308b; Selânikî, *Tarih*, I: 113-14. I doni sono trattati in dettaglio in Arcak Casale 2023, 127-36; Kütükoğlu 1960.



Figura 1 Lokman, *Şehinşehnâme*, vol. I. 1581. Inchiostro, acquerello opaco e oro su carta. İstanbul. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, f 1404, 41b-42a. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi

Durante il primo decennio del suo regno, 'Abbas stesso inviò a Istanbul doni di enorme valore sia monetario sia culturale e storico, in linea con la tradizione diplomatica prestabilita. A tal proposito, i doni inviati da scià 'Abbas al sultano Mehmed III nel 1597 sono sicuramente ispirati da quelli che suo nonno, scià Tahmasp, aveva mandato alla corte ottomana nei decenni precedenti.⁴ Tra questi spiccano: due rarissime copie del Corano; sette volumi rilegati di opere letterarie in persiano - tra cui un *Divan-i Hafiz*, un *Gulistân-i Sa'dî*, e una *muraqqa'* (compilazione di miniature e calligrafia); stoffe intessute d'oro, velluti, broccati, damaschi, una grande tenda di velluto e tappeti provenienti da Kerman e Khurasan; archi e frecce da esposizione; cavalli rari e, infine, prodotti ancor più esotici come la *mumia* e alcune pietre di *bezoar*.⁵

⁴ ASVe, Senato, Copie ottocentesche dei dispacci, Registro XI, 257-9, datato gennaio 1597. Per una traslitterazione e un'analisi di questi doni, cf. Arcak Casale 2023, 235-6, 178-81. Una copia dello stesso elenco fu inviata anche a Firenze, ed è pubblicata in Spalanzani 2016, 174-5. Le cronache ottomane e safavidi menzionano di sfuggita questi doni.

⁵ *Mumia*, o *mumiya* in persiano e turco, si riferisce al bitume usato come farmaco contro l'avvelenamento e per curare ferite e dolori, oltre a molte altre condizioni. Per ulteriori informazioni sulla mumia, si veda Arcak Casale 2024; Yerlioğlu 2020; Bachour

Per la loro varietà e qualità complessiva, quindi, i doni dello scià 'Abbas a Mehmed III nel 1597 sono conformi alle norme del galateo degli scambi tra le due corti. Come i precedenti di Tahmasp, essi evidenziano sia il gusto artistico safavide che la capacità economica dello scià. Questi doni venivano considerati da parte ottomana come dei tributi in grado di rappresentare la servitù dello scià nei confronti del sultano. Ma quella del 1597 fu l'ultima ambasceria di 'Abbas che portò doni conformi a queste norme. Da allora lo scià non avrebbe mai più inviato a Istanbul un'ambasceria con oggetti di valore paragonabile.

Poco dopo il rientro in Iran di questa missione diplomatica, 'Abbas riuscì a sconfiggere gli uzbeki e a riconquistare la regione del Khorasan. Questa regione - di cui 'Abbas era originario - era una terra di grande valore: portava con sé l'eredità dell'Iran timuride, e ospitava il santuario dell'imam Reza a Mashhad, il più importante luogo sacro sciita dell'Iran safavide.⁶

Il successo di 'Abbas meritava festeggiamenti adeguati: in quell'occasione lo scià estese le riduzioni fiscali alle persone che vivevano sotto il suo governo e, come nota lo storico di corte Iskandar Beg Munshi, inviò prontamente missioni diplomatiche alle corti ottomane e moghul. Nella sua relazione al Senato, il bailo veneziano a Istanbul, Girolamo Capello, nota l'arrivo di questa inaspettata ambasceria nel 1599 e descrive il sospetto che suscitò nei funzionari ottomani, turbati persino dalle dimensioni della delegazione, formata da più di cinquecento persone.⁷ Per tutta la seconda metà del XVI secolo, delegazioni così imponenti dall'Iran safavide erano giunte alla corte del sultano solo in risposta alla corrispondenza ufficiale, in particolare per esprimere le condoglianze per la morte di un sultano o per congratularsi per la salita al trono del successore e per negoziare la pace. Questa delegazione, invece, era giunta senza invito e del tutto inaspettata.

Ma erano soprattutto i doni presentati dai diplomatici a causare stupore, e persino scandalo: in netto contrasto con le missioni precedenti, 'Abbas non inviò altro che le chiavi delle fortezze che aveva appena conquistato. Se la sproporzione tra lo sfarzo e lo scopo dell'ambasceria safavide disturbava gli ottomani, i doni che essa portava li stupiva fino quasi a scandalizzarli. La presentazione di queste chiavi, altamente simboliche, è stata così descritta dal bailo Capello:

2016; Dannenfeldt 1985. La parola *bezoar* deriva dal persiano *pānzahr*, e indica un forte antidoto contro il veleno. Sulle origini, la circolazione e i vari atteggiamenti nei confronti dell'efficacia delle pietre di *bezoar* nel primo periodo moderno, si veda Borschberg 2010; Fricke 2017; Cooley 2023.

⁶ Rizvi 2011, 159-86; Eskandar Beg Monshi 1978, II: 727-63. Per le relazioni tra safavidi e uzbeki durante il regno dello scià 'Abbas, si veda Falsafi 1985-6, IV: 1435-52.

⁷ ASVe, Senato, Dispacci degli ambasciatori, Costantinopoli, filza 49, 307a.

Egli nell'audientia sua presentò al Re dodeci chiavi d'oro, et dodeci di argento sopra due piatti di legno miniate; et disse, che havendo che suo Re con il favor di Dio, et con le buona amicitia del Gran Sig[no]re soggiogato, et superato il suo nemico, et impostori così del suo paese, egli riconoscendo il tutto della pace, che conserva con S[ua] M[ae]stà le mandava à presentar quelle chiavi do venti quattro città, et castelli requisitati, le quali egli come sue le offeriva.⁸

Contro la consolidata tradizione diplomatica, scrive ancora Capello, «è presentata la lettera con le chiavi senza nessun altro sorta né di presenti né di donativo al Re ne altri Bassà, come è ordinario». Anche le fonti ottomane segnalano le chiavi. Lo storico Selânikî, ad esempio, menziona le chiavi e riporta che 'Abbas disse «*kilâ'imuz ve kendimüz pâdişâh-ı cihân-penâh hazretlerinündür*» (Le mie fortezze e io stesso apparteniamo al sultano).⁹

Sebbene oggi non vi sia traccia di queste chiavi, si trattava di oggetti cerimoniali che forse assomigliavano alle chiavi che gli ottomani possedevano per la Kaaba, alla Mecca [fig. 2]. Esse erano diverse da tutti i doni di recente memoria inviati da uno scià safavide a un sultano ottomano. Come osserva Capello, le chiavi non erano accompagnate da nessun altro tipo di regalo, né per il sultano, né per i funzionari. Alla fine del XVI secolo, come già detto, i doni safavidi assunsero sempre più questa forma. Poiché tali collezioni di doni avevano continuato ad arrivare dalla corte safavide fin dalla fine del 1510, questo è anche ciò che si aspettavano gli ottomani.

⁸ ASVe, Senato, Dispacci degli ambasciatori, Costantinopoli, filza 49, 341a.

⁹ Selânikî, *Tarih*, II: 814. Si veda anche Karaçelebizade [1248] 1832, 487.



Figura 2 Chiave cerimoniale della Kaaba alla Mecca, con la sua propria borsetta. Tardo XVI-inizio XVII secolo. Topkapı Sarayı Müzesi (21/16). © Milli Saraylar İdaresi Başkanlığı

2 Un duello di parole e regali

Le chiavi di scià ‘Abbas evocano uno scambio di oggetti di un passato più lontano, tra lo scià Isma‘il (r. 1501-24), primo sovrano della dinastia safavide, e il sultano suo contemporaneo Selim I (r. 1512-20), avvenuto nel 1514, poco prima che i due sovrani si scontrassero a Cialdiran.¹⁰

Lo Stato safavide fu fondato dal quattordicenne Isma‘il, che si proclamò re nel 1501. Il Safaviyye era originariamente un ordine sufi non settario che alla metà del XV secolo si era trasformato in un movimento politico e militare sciita in rapida ascesa. Così, dichiarandosi sovrano di uno Stato sciita duodecimano, la leadership di Isma‘il come capo spirituale e capo di un ordine sufi acquisì un nuovo e importante livello politico-settario.

Nel giro di pochi anni, Isma‘il ottenne un seguito ampio e influente, spesso chiamato *qizilbash* (berretti rossi).¹¹ La fama del carismatico

¹⁰ La letteratura sulla battaglia di Cialdiran è vasta, soprattutto in turco e in persiano. Per un'introduzione generale, si veda McCaffrey 1990; Kia 2017, I: 14-16. Si veda anche Sanuto 1979; Berchet 1865, e, in particolare, Bellingeri 2015a; 2015b; Walsh 1962; Sohrweide 1965; Genç 2011; 2019.

¹¹ Letteralmente 'testa rossa', *qizilbash* si riferisce al copricapo inventato alla fine del XV secolo come segno di fedeltà al movimento safavide. *Qizilbash* divenne in seguito un termine dispregiativo usato dagli ottomani per indicare i sostenitori del movimento safavide. Savory 2012; Bashir 2014; Baltacıoğlu-Brammer 2019.

Isma'îl - che faceva risalire il suo lignaggio al profeta Muhammad attraverso 'Alî ibn Abî Talib e che si era proclamato essere umano perfetto e pinnacolo della giustizia - si diffuse in lungo e in largo. Nelle relazioni a Venezia del 1501, ad esempio, si parla di lui come di un «novo profeta».¹² Gli ottomani, nel frattempo, si erano già affermati come un grande impero che governava da Istanbul. Il sultano Bayezid II (r. 1481-1512) osservò con cautela e pazienza l'ascesa al potere di Isma'îl. Adottò misure rigorose per garantire la stabilità delle frontiere e soprattutto per impedire la migrazione verso l'Iran safavide. Infatti, al di là del fatto che rappresentavano un tradimento della lealtà politica e religiosa, tali spostamenti comportavano una sostanziale perdita economica. Bayezid e Isma'îl si scambiarono diverse missioni diplomatiche che trasportavano lettere e doni tra le due corti (Arcak Casale 2023, 34-53). Nonostante le provocazioni di Isma'îl, tuttavia, il sultano non fu spinto alla guerra.

Le cose cambiarono dopo il 1512 quando Selim, combattendo in battaglia contro il padre, il sultano regnante Bayezid, lo costrinse al ritiro e salì al potere dopo averlo depresso. Famoso per il suo temperamento ferale, l'esercizio feroce della regalità e l'abilità militare, Selim era determinato a sconfiggere Isma'îl in battaglia. Il sultano giustificò il suo attacco agli altri musulmani dichiarando Isma'îl un eretico. A tal fine, la nuova politica di Selim nei confronti dell'Iran safavide presentava il conflitto in termini settari e dipendeva dalla sua autopromozione come difensore dell'Islam sunnita, l'unica vera via, che si opponeva allo sciismo safavide, considerato sostanzialmente eretico. Le autorità religiose della corte di Selim emisero delle *fatwa*, o pareri legali, che etichettavano Isma'îl e i suoi seguaci come eretici, giustificando così l'azione militare contro di loro in nome di una 'guerra santa'. Spesso queste *fatwa* fornivano la prova dell'eresia di Isma'îl insistendo sulle usanze dei safavidi; in particolare, si sottolineava come il *qizilbash* denigrasse la moglie del Profeta, 'Aisha, e maledicesse pubblicamente i primi tre Califfi (i cosiddetti 'ben guidati'), succeduti al Profeta nella guida della comunità musulmana.¹³

Nel 1514, l'esercito ottomano marciò verso est. Mentre avanzava, Selim inviò diverse lettere a Isma'îl dichiarandogli guerra. Aggiungendo citazioni dal Corano e dalle *fatwa* che aveva fatto emettere, Selim mise in discussione l'orientamento e la pratica religiosa di Isma'îl, confutando la legittimità politica del suo avversario, il suo diritto a

¹² Per l'ascesa al potere di Isma'îl e la sua versione dello sciismo estremo, si veda, tra le altre fonti, Savory [1980] 2007; Bellingeri 2015a; 2015b; Babayan 1994; Gandjei 1959; Ponte 1977; Gallagher 2011; Csirkes 2015.

¹³ Un altro ha affermato: «Essi [i safavidi] disprezzano e bruciano il nobile Corano, le scritture e i libri della shari'a [legge religiosa]. Disprezzano e uccidono studiosi e persone pie, oltre a distruggere i luoghi di culto». Imber 1997, 86; Tekindağ 1968, 54-5. Si veda anche Stanfield-Johnson 1994; Mitchell 2009, 77-9; Babayan 2003, 222-4.

governare e deridendo, inoltre, la sua formazione sufi.¹⁴ Infine, Selim provocò Isma' il a combattere sfidando il suo coraggio e la sua forza, entrambi rappresentati, secondo il sultano, dalla sua mascolinità: «Se sei un uomo, vieni fuori e combatti come un uomo».¹⁵ Ostacolato dai problemi logistici che dovette affrontare mentre il suo esercito avanzava, il sultano attendeva con impazienza il confronto con lo scìa scrivendo: «È sbagliato attribuire la virilità a coloro che si rifugiano nella loro sicurezza e comodità, che vivono in isolamento. Chi ha paura della morte non è degno di cingere una spada e di montare a cavallo».¹⁶

Lo scìa Isma' il rispose alle provocazioni del sultano Selim con messaggi derisori accompagnati da un regalo tanto scioccante quanto scortese: l'oppio. Nella sua risposta, Isma' il sottolineò la vastità del seguito di cui godeva nei domini ottomani. Aggiunse poi che non considerava «che scoppiassero di nuovo sedizioni e disordini come ai tempi di Timur», riferendosi alla devastante sconfitta del sultano ottomano Bayezid I (r. 1389-1402) nel 1402.¹⁷ Quasi un secolo prima, infatti, quello scontro aveva portato alla dissoluzione del potere ottomano per circa un decennio. Con questo messaggio, Isma' il derise doppiamente il suo avversario. Criticando i toni ostili della lettera di Selim, Isma' il asserì infatti che essi erano comprensibili solamente ipotizzando che i suoi scribi avessero la mente annebbiata dall'oppio. Il suo dono, uno scrigno d'oro con il sigillo reale riempito con una preparazione speciale, spiegava Isma' il, era quindi per loro.¹⁸

Il messaggio e il dono di Isma' il dovettero causare l'ira di Selim, perché il povero ambasciatore safavide fu torturato e condannato a morte.¹⁹ L'esercito di Selim avanzava con difficoltà e Isma' il non marciava verso ovest per affrontarlo. Così, nella sua risposta, Selim scrisse: «Se continuerai a battere la ritirata davanti alla mia avanzata, il chiamarti uomo dev'essere bandito. Al posto dell'elmo, dovresti indossare un velo e preferire gli abiti femminili alle armature».²⁰ Questi caustici scambi trovarono eco anche nelle cronache successive.

14 Le lettere sono registrate nel Feridun Ahmed Beg, *Münşe'âtü's-selâtin*, I: 351-8.

15 «چو مردی بمیدان مردان درای»; Feridun Ahmed Beg, *Münşe'âtü's-selâtin*, I: 353.

16 «*Hırz-ı selâmetde perde-nişinlik ihtiyâr idenlere erlik adı haţadır ve ölümden korğan kimesnelere kılıç küşânüb âta binmek nâsezâdur*»; Feridun Ahmed Beg, *Münşe'âtü's-selâtin*, I: 356.

17 Su Timur, si veda Bernardini 2022.

18 «حقه ذهبی مملوازکیفیت خاصه مختوم بمهر همايون»; Feridun Ahmed Beg, *Münşe'âtü's-selâtin*, I: 357.

19 Bidlîsî 2001; Nişâncı Meĥmed Paşa [1279] 1862-63, 208; Tansel 1969, 45; Sarwar 1939, 77.

20 «*Eger min ba'd dahî berkarâr u vaz'-ı sâbık kunc u zâviye'-yi ru'b u hirâsda münzevî olasın erlik adı saña ĥaramdır. Miĥfer yerine mi'cer ve zirh yerine çâdr ihtiyâr eyleyüb serdârlik sevdâsından ve sepehsâlârlık hevâsından ferâgat eylesesin*»; Feridun Ahmed Beg, *Münşe'âtü's-selâtin*, I: 358. Si veda anche Adâ'î 2007, 63 (persiano), 76 (turco ottomano).

Decenni più tardi, lo storico Mustafa 'Āli scrisse:

Insieme a lettere piene di parole offensive e dichiarazioni di rimprovero, [Selim] aveva inviato a [Isma'il] un copricapo femminile qui e fazzoletti indossati dalle donne là. Per mettere in luce l'impotenza di [Isma'il], [Selim] scrisse: «Per te, che non sei degno di essere chiamato uomo, questi sono più adatti di un turbante e di un elmo».

'Āli aggiunse inoltre che Selim aveva inviato a Isma'il un mantello, vesti di lana, uno scialle, un *miswak* e un bastone, tutti indumenti e attrezzature tipicamente indossati o utilizzati dai sufi.²¹ In questo modo, Selim derideva Isma'il evidenziandone la provenienza, facendo intendere che avrebbe dovuto indossare quei doni al posto degli abiti reali e che il suo luogo di residenza sarebbe dovuto essere una *tekke* sufi e non una vera e propria corte.

3 Nient'altro che ventiquattro chiavi

In seguito a questa comunicazione, nell'estate del 1514 Selim e Isma'il combatterono una battaglia epocale a Cialdiran, che sancì il predominio militare degli ottomani e concluse quella fase di insulti reciproci tramite i doni. Durante i decenni successivi, i doni safavidi alla corte ottomana si moltiplicarono per numero, stravaganza e varietà, mentre i sultani ottomani, al contrario, smisero quasi totalmente di inviare analoghe offerte agli scià safavidi. Fino al 1599, 'Abbas inviò a Istanbul un'ampia scelta di doni che spaziavano da copie del Corano a manoscritti illustrati e non illustrati di storia e letteratura classica persiana, fino a grandi tende, tessuti lussuosi, tappeti di seta, cavalli, archi e frecce e altre rarità esotiche. I doni erano accompagnati, come ai tempi di scià Tahmasp, da lettere cortesi ed eloquenti.

E infatti le chiavi mandate dello scià 'Abbas erano seguite da un messaggio simile, il cui tono sembrava più adatto a un vassallo del sultano che a un suo rivale. Ma il dono stesso contraddiceva questo messaggio. Nessuno scià safavide aveva mai inviato a un sultano ottomano delle chiavi in cambio di offerte di territorio; la loro semplicità contrastava quindi nettamente con l'abbondanza dei doni precedenti e mandava un messaggio diretto ai riceventi ottomani, che furono

²¹ «*Ta'n u tevbihi vâfir ve serzişi mütekâsir nâmeler ile gâh nezkeb ü gâh çenber gönderirlerdi. 'Senin gibi nâ-merde destâr u miğfer yerine bunlar lâyıkdır' diyü muhannesliğini tasrîh kılurlardı ve gâh 'Sen bir sofî-zâdesin. Taht-gâh-ı saltanata lâyıkdır bir fûrû-mâye üftâdesin. Sana münâsib olan bunlardur' diyü hırka, 'abâ ve şâl ve misvâk ve 'asâ gönderüb, 'Sana zâviye-nişin olmak münâsibdir' diyü bildirirlerdi*»; Mustafa 'Āli 1997, II: 1091. Tra gli altri autori, Falsafî 1953-54, 84, cita inoltre un rosario e una ciotola da mendicante («لوکشکو حدیست»).

colti completamente alla sprovvista. Il rifiuto delle chiavi e la loro restituzione all'ambasciatore il giorno successivo non hanno nessuna menzione nelle fonti ottomane, essendo registrati solo da Capello:

Disse medesimam[en]te al Dragomano, che havevano questi accettate le chiavi, mà restituite poi p[er] essere ritornate al Rè ringraziandolo di questa sua cortese dimostrata, il che fù detto dall'Amb[asciato]re al Dragomano con riso, dicendogli, che non havevano bene intesa la interpretatione di questo presente.²²

Capello scrive, peraltro, che gli ottomani erano preoccupati, in quanto sospettavano che le rivolte in corso in tutta l'Anatolia potessero essere sostenute dallo scià safavide. Questo perché, nel 1597, 'Abbas si era rivolto a Mehmed chiedendo l'aiuto del sultano contro gli uzbeki. La richiesta era stata respinta. 'Abbas aveva perciò riconquistato da solo questi territori e, inviando al sultano ottomano un dono che infrangeva l'usanza diplomatica ottomano-safavide, trasmetteva il messaggio che, non avendo più bisogno di sostegno militare, preannunciava la sua intenzione di rivoltarsi contro gli ottomani.

Le chiavi segnarono così uno spartiacque storico, trasformando la comunicazione tra le due corti. Dopo il 1599, le norme consolidate di donazione dei safavidi alla corte ottomana furono sradicate. Né 'Abbas né nessun altro scià safavide avrebbe mai più inviato una selezione di doni simile a quella che gli ottomani si aspettavano. A questo proposito, le ventiquattro chiavi costituirono un gesto in qualche modo simile agli offensivi doni scambiati nel 1514 tra il sultano Selim I e lo scià Isma'ìl. Questa volta, però, non si trattava di oggetti apertamente oltraggiosi e le lettere che li accompagnavano contenevano messaggi il cui significato provocatorio si sarebbe completamente svelato solo con il passare del tempo. Anche se non fu subito chiaro, le chiavi preannunciavano infatti che 'Abbas si sarebbe mosso militarmente contro il sultano e dichiaravano il modo in cui avrebbe risposto alle sfide ideologiche e confessionali rappresentate dall'Impero ottomano.

In altre parole, le chiavi comunicavano, a mio avviso, la risposta di 'Abbas alle accuse ottomane secondo cui i safavidi erano eretici in quanto sciiti. Pur riferendosi alle ventiquattro fortezze conquistate dallo scià, le dodici chiavi d'oro e le dodici d'argento su due vassoi evocavano inevitabilmente i dodici Imam venerati dai safavidi. Così, a differenza degli scià precedenti, i quali nella loro corrispondenza con i sultani alludevano allo sciismo soltanto sottolineando l'unità e l'armonia di tutti i musulmani, le chiavi di 'Abbas affermavano la rigida distinzione confessionale tra lui e il sultano ottomano: se Mehmed III rappresentava la roccaforte dell'ortodossia sunnita, 'Abbas sareb-

²² ASVe, Senato, Dispacci degli ambasciatori, Costantinopoli, filza 49, 396b-397a.

be stato la sua controparte sciita duodecimana.²³

Questo cambio di passo nei rapporti tra 'Abbas e gli ottomani, si potrebbe aggiungere, va inteso come conseguenza di un nuovo orientamento internazionale più generale in cui lo scià, mentre rompeva con il sultano, cercava nuove alleanze e nuovi rapporti commerciali con l'Occidente (Steinmann 1987; Matthee 1999; Baghdiantz-McCabe 1999; Babaie et al. 2004).

Nel 1600, ad esempio, sperando di concludere un accordo militare e commerciale con Venezia, 'Abbas inviò al doge «un panno d'oro a figura della Vergine Annunziata dall'angelo Gabriele». Ma un'ambasceria ancor più celebrata ebbe luogo a Venezia nel 1603, pochi mesi prima che lo scià dichiarasse guerra agli ottomani. Un noto dipinto di Gabriele Caliari, tuttora conservato a Palazzo Ducale, mostra i doni inviati dallo scià in quell'episodio. Tra questi, un manto di seta intessuto d'oro, un tappeto di velluto intessuto d'oro e d'argento e, ancor più importante, «un panno di velluto tessuto in oro, con figure di Cristo e di sua madre Maria». L'iconografia del velluto, a mio avviso, raffigura la nascita di Gesù così come viene raccontata nel Corano. Con questo dono, dunque, 'Abbas sottolineava la sua differenza dal sultano ottomano tramite un linguaggio leggibile dai veneziani, con il quale dava prova di conoscere e rispettare l'identità religiosa del doge e di capirne i gusti. Questi doni, inoltre, incarnavano e promuovevano le potenzialità visuali, tattili e tecniche della mercanzia che la rete serica dello scià 'Abbas era in grado di offrire a Venezia nel caso di future alleanze commerciali (Berchet 1865, 43-7, 192-3, 197; Gagliardi Mangilli 2014; Arcak Casale 2015).

Si può dunque concludere che, al volgere del XVII secolo, la competizione tra gli Stati non si limitasse più solamente alle vittorie sul campo di battaglia e alle acquisizioni territoriali. In quel momento, la dimensione simbolica e cerimoniale incarnata nei doni diventava una dichiarazione di affiliazione religiosa e di posizionamento ideologico. Come questa storia di doni scandalosi rivela, esisteva inoltre in questo periodo un mondo sempre più interconnesso, in cui gli oggetti d'arte – perennemente presenti negli scambi diplomatici – erano destinati a mediare in modo sempre più profondo e polivalente i rapporti internazionali.

Bibliografia

Fonti archivistiche

ASVe, Senato, Copie ottocentesche dei dispacci, Registro XI. Venezia: Archivio di Stato.

²³ Sullo sciismo duodecimano sotto il regno di 'Abbas, si vedano, tra gli altri, Abisaab 2004; Stewart 1996; Babaie et al. 2004; Newman 2006.

ASVe, Senato, Dispacci degli ambasciatori, Costantinopoli, filza 2, 9, 49. Venezia: Archivio di Stato.

Manoscritti editi e inediti

- Adā'ī (2007). *Adā'ī-yi Şīrāzi ve Selim-nāmesi* (Adā'ī-yi Şīrāzi e il suo Selim-nāme). Ed. and transl. by A. Bilgen. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Bidlīsī, Idrīs-i (2001). *Selim Şah-nāme* (Libro di Selim). Hazırlayanlar H. Kırılanoğlu. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Eskandar Beg Monshi (1978). *History of Shah 'Abbas the Great*. Transl. by R. Savory. 2 vols. Boulder: Westview Press.
- Feridun Ahmed Beg. *Nüzhət-i esrārü'l-ahbār der Sefer-i Sığetvār* (Cronaca della campagna di Szigetvár). Topkapı Palace Museum Library, ms Hazine 1339.
- Feridun Ahmed Beg [1264-65] (1848-49). *Münşe'âtü's-selâtin*. 2 voll. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi.
- Feridun Ahmed Beg (2012). *Nüzhət-i esrārü'l-ahbār der-Ahbâr-ı Sefer-i Sığetvar: Sultan Süleyman'ın Son Seferi* (Cronaca della campagna di Szigetvár, l'ultima campagna del sultano Süleyman). Hazırlayanlar A. Arslantürk; G. Börekçi. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi.
- Karaçelebizade, A. [1248] (1832). *Ravzatü'l-Ebrār* (Giardino dei pii). Cairo: Bulaq.
- Loqmān, S. *Şehinşehnâme* (Libro del re dei re), vol. 1. İstanbul: İstanbul University Library, f.1404.
- Loqmān, S. *Şehnâme-i Selim Hân* (Libro del re del sultano Selim). İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, A.3595.
- Loqmān, S. *Zübdetü't-Tevārīh* (Quintessenza delle storie). İstanbul: Türk ve İslam Eserleri Müzesi, ms 1973.
- Mustafa 'Alī (Gelibolulu) (1997). *Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi'ndeki 901 ve 920 No.lu Nüşhalara Göre Kitābü't-Tārīh-i Kühnü'l-Ahbār* (La 'Quintessenza della storia' dei manoscritti nrr. 901 e 920 della Biblioteca Raşid Efendi di Kayseri). Hazırlayanlar A. Uğur et al. 2 voll. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.
- Nişāncı Mehmed Paşa [1279] (1862-63). *Tārīh-i Nişāncı* (Cronaca di Nişāncı). İstanbul: Tab'hāne-i Āmire.
- Sanuto, M. (1979). *Şāh Ismā'īl I nei "Diarii" di Marin Sanudo*. A cura di B. Scarcia Amoretti. Roma: Istituto per l'Oriente.
- Selānikī Mustafa Efendi (1989). *Tarih-i Selaniki* (Cronaca di Selaniki). Hazırlayanlar M. İpşirli. 2 voll. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- Zā'im, Mehmed. *Cāmi'üt-Tevārīh* (Compendio delle cronache). İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, R.1382.

Studi

- Abisaab, R. (2004). *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*. London: I.B. Tauris.
- Arcak Casale, S. (2015) «The Persian Madonna and Child: Commodified Gifts Between Diplomacy and Armed Struggle». *Art History*, 38(4), 636-65.
- Arcak Casale, S. (2023). *Gifts in the Age of Empire: Ottoman-Safavid Cultural Exchange, 1501-1639*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arcak Casale, S. (2024). «Mumia: Luxury Between Art and Medicine in Safavid Iran». *Journal of Early Modern History*, 27(6).
- Babaie, S. et al. (2004). *Slaves of the Shah: New Elites of Safavid Iran*. New York: I.B. Tauris.

- Babayan, K. (1994). «The Safavid Synthesis: From Qizilbash Islam to Imamate Shi'ism». *Iranian Studies*, 27, 135-61.
- Babayan, K. (2003). *Mystics, Monarchs, and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran*. Cambridge: Harvard Middle Eastern Monographs.
- Bachour, N. (2016). «Mümiyâ als Arznei im arabischen und osmanischen Schrifttum». Kurz, S.; Preckel, C. Reichmuth, S. (eds), *Muslim Bodies: Body, Sexuality and Medicine in Muslim Societies. Körper, Sexualität und Medizin in islamisch geprägten Gesellschaften*. Berlin: LIT Verlag, 407-65.
- Baghdiantz-McCabe, I. (1999). *The Shah's Silk for Europe's Silver: The Eurasian Silk Trade of the Julfan Armenians in Safavid Iran and India (1590-1750)*. Atlanta: University of Pennsylvania Press.
- Bağcı, S. et al. (2006). *Osmanlı Resim Sanatı* (Pittura ottomana). İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Baltacıoğlu-Brammer, A. (2019). «One Word, Many Implications: The Term 'Kızılbaş' in the Early Modern Ottoman Context». Erginbaş, V. (ed.), *Ottoman Sunnism: New Perspectives*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 47-70.
- Bashir, S. (2014). «The Origins and Rhetorical Evolution of the Term 'Qizilbâsh' in Persian Literature». *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 57, 364-91.
- Bellingeri, G. (2015a). «Turchi e Persiani fra visioni abnormi e normalizzazioni, a Venezia (secoli XV-XVIII)». *RILUNE – Revue des littératures européennes*, 9, 14-89.
- Bellingeri, G. (2015b). *Motivi persiani, e azeri. Persia, Safavidi e Ottomani nell' intreccio politico e narrativo di Venezia (secoli XV-XVIII)*. Roma: Istituto per l'Oriente C.A. Nallino.
- Berchet, G. (1865). *La Repubblica di Venezia e la Persia*. Torino: G.B. Paravia.
- Bernardini, M. (2022). *Tamerlano. Il conquistatore delle steppe che assoggettò l'Asia dando vita a una nuova civiltà*. Roma: Salerno Editrice.
- Borschberg, P. (2010). «The Euro-Asian Trade in Bezoar Stones (approx. 1500 to 1700)». North, M. (ed.), *Artistic and Cultural Exchanges Between Europe and Asia, 1400-1900: Rethinking Markets, Workshops and Collections*. Farnham: Ashgate, 29-44.
- Cooley, M. (2023). «Bezoar: Medicine in the Belly of the Beast». Cooley, M.; Toledano, A.; Yıldırım, D. (eds), *Natural Things in Early Modern Worlds*. London: Routledge, 53-84.
- Csirkes, F.P. (2015). «Messianic Oeuvres in Interaction: Misattributed Poems by Shah Ismail and Nesimi». *Journal of Persianate Studies*, 8, 155-94.
- Çağman, F. (1972-73). «Şehname-i Selim Han ve Minyatürleri» (Libri del re del sultano Selim e le sue miniature). *Sanat Tarihi Yıllığı*, 5, 411-42.
- Dannenfeldt, K.H. (1985). «Egyptian Mumia: The Sixteenth Century Experience and Debate». *The Sixteenth Century Journal*, 16(2), 163-80.
- Falsafi, N. [1364] (1985-86). *Zindagānī-yi Shah 'Abbas-i Avval* (Vita dello Scià Abbas I il grande). 5 voll. Tehran: Danishgah-i Tehran.
- Fetvacı, E. (2009). «The Production of the Şehnâme-i Selim Hân». *Muqarnas*, 26, 263-315.
- Fricke, B. (2017). «Making Marvels – Faking Matter: Mediating Virtus Between the Bezoar and Goa Stones and Their Containers». Göttler, C.; Mochizuki, M. (eds), *The Nomadic Object: The Challenge of World for Early Modern Religious Art*. Amsterdam: Brill, 342-67.
- Gagliardi Mangilli, E. (a cura di) (2014). *I doni di Shah Abbas il Grande alla Serenissima. Relazioni diplomatiche tra la Repubblica di Venezia e la Persia safavide*. Venezia: Marsilio.

- Gallagher, A. (2011). «Shah Isma'īl's Poetry in the *Silsilat al-Nasab-i Safawiyya*». *Iranian Studies*, 44(6), 895-911.
- Gandjei, T. (1959). *Il Canzoniere di Šāh Ismā'īl Ḥaṭā'ī*. Napoli: Istituto Universitario Orientale.
- Genç, V. (a cura di) (2011). *İranlı Tarihçilerin Kaleminden Çaldıran (1514)*. İstanbul: Bengi Kitap.
- Genç, V. (2019). «Safevi Kroniklerinde Çaldıran Savaşı». *Osmanlı Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 5, 41-50.
- Imber, C. (1997). *Ebu's-Su'ud: The Islamic Legal Tradition*. Stanford: Stanford University Press.
- Karatay, F.E. (1961). *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Farsça Yazmalar Kataloğu* (Catalogo dei manoscritti persiani conservati nella Biblioteca di Topkapı). İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi.
- Kia, M. (2017). *The Ottoman Empire: A Historical Encyclopedia*. 2 vols. Santa Barbara; Denver: ABC-CLIO.
- Kütükoğlu, B. (1960). «Şah Tahmasb'ın III. Murad'a Cülüs Tebriki» (Congratulazioni dello Scià Tahmasp per l'intronizzazione del sultano Selim). *Tarih Dergisi*, 15, 1-24.
- Kütükoğlu, B. (1993). *Osmanlı-İran Siyâsî Münâsebetleri, 1578-1612* (Relazioni politiche ottomano-iraniane, 1578-1612). İstanbul: Fetih Cemiyeti.
- Matthee, R. (1999). *The Politics of Trade in Safavid Iran: Silk for Silver, 1600-1730*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mauss, M. [1925] (2012). *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Paris: PUF.
- McCaffrey, M.J. (1990). s.v. «Çalderân». *Encyclopedia Iranica*. <https://iranicaonline.org/articles/calderan-battle>.
- Minorsky, V. (1942). «The Poetry of Shah Ismail I». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 10(4), 1006-53.
- Mitchell, C.P. (2009). *The Practice of Politics in Safavid Iran: Power, Religion and Rhetoric*. London: I.B. Tauris.
- Newman, A.J. (2006). *Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire*. London: I.B. Tauris.
- Ponte, G. (1977). «Attorno a Leonardo da Vinci. L'attesa popolare del Sofì di Persia in Venezia e Firenze all'inizio del Cinquecento». *La Rassegna della letteratura italiana*, 81, 1-2, 5-19.
- Rizvi, K. (2011). *The Safavid Dynastic Shrine: Architecture, Religion and Power in Early Modern Iran*. London: I.B. Tauris.
- Sarwar, G. (1939). *History of Shāh Ismā'īl Şafawī*. Aligarh: Muslim University.
- Savory, R.M. [1980] (2007). *Iran Under the Safavids*. New York: Cambridge University Press.
- Savory, R.M. (2012). s.v. «Kızil-bāsh». *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Ed. by P. Bearman et al. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_İslam_SIM_4415.
- Sohrweide, H. (1965). «Der Sieg der Safaviden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert». *Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, 41, 95-223.
- Spallanzani, M. (2016). *Carpet Studies, 1300-1600*. Genova: Sagep Editori.
- Stanfield-Johnson, R. (1994). «Sunni Survival in Safavid Iran: Anti-Sunni Activities During the Reign of Tahmasp I». *Iranian Studies*, 27(1-4), 123-33.
- Steinmann, L.K. (1987). «Shah 'Abbas and the Royal Silk Trade 1599-1629». *Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)*, 14(1), 68-74.

- Stewart, D.J. (1996) «Notes on the Migration of 'Āmilī Scholars to Safavid Iran». *Journal of Near Eastern Studies*, 55(2), 81-103.
- Tansel, S. (1966). *Sultan II. Bayezit'in Siyasi Hayatı* (La vita politica del sultano Bayezid II). İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Tansel, S. (1969). *Yavuz Sultan Selim* (Selim I il Risoluto). Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Tekindağ, Ş. (1968). «Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim'in Iran Seferi» (La campagna iraniana di Selim il Risoluto sotto la luce di nuovi documenti e di nuove testimonianze). *Tarih Dergisi*, 17(22), 49-78.
- Vural, G. (a cura di) (2011). *İranlı Tarihçilerin Kaleminden Çaldıran (1514)* (Battaglia di Cialdiran (1514) delle penne dei cronisti iraniani). İstanbul: Bengi Kitap.
- Vural, G. (2019). «Safevi Kroniklerinde Çaldıran Savaşı» (La battaglia di Cialdiran nelle cronache storiche safavidi). *Osmanlı Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 5, 41-50.
- Walsh, J.R. (1962). «Historiography of Ottoman-Safavid Relations in the Sixteenth and Seventeenth Centuries». Lewis, B.; Holt, P.M. (eds), *Historians of the Middle East*. London: Oxford University Press.
- Yerlioğlu, A. (2020). *Paracelsus Goes East: Ottoman 'New Medicine' and Its After-life* [PhD Dissertation]. Cambridge, MA: Harvard University.

Identità e alterità sulle sponde del Bosforo alla scoperta de ‘la Monna Lisa dell’arte turca’

Valentina Marcella

Università di Napoli L'Orientale, Italia

Abstract Istanbul has long been the subject of countless travelogues. In Italy, too, several publications have explored the city on the Bosphorus; suffice it to mention *Constantinople* by Edmondo De Amicis, which keeps inspiring Italian and foreign readers, travellers and writers alike one hundred and fifty years since its first release. A common feature in the majority of this literature is a *topos* that Umberto Eco defined “rapimento dell’arrivo”, that is, a sense of rapture facing the magnificence of the city upon arrival. Yet, especially in the field of graphic novels and graphic journalism, travellers have narrated the encounter with Istanbul according to alternative paths and schemes. One of these graphic travelogues is *L’ammaestratore di Istanbul* (The Turtle Tamer of Istanbul) by Elettra Stamboulis and Gianluca Costantini, which allows us to reflect on a question that forms the backdrop to the whole work, namely the question of identity and otherness.

Keywords Istanbul. Travelogue. Graphic novel. Identity. Otherness.

Sommario 1 Dall’Italia a Istanbul, il «rapimento dell’arrivo» come *topos*. – 2 *L’ammaestratore di Istanbul*, diario di viaggio e altri generi. – 3 Identità porose e superamento dell’Orientalismo. – 4 Oltre la lingua franca. – 5 Meraviglie culinarie e i limiti della colazione. – 6 Arte e architettura, orientarsi tra il noto e l’ignoto. – 7 Conclusioni.

1 Dall'Italia a Istanbul, il «rapimento dell'arrivo» come *topos*

«L'emozione che provai entrando in Costantinopoli mi fece quasi dimenticare tutto quello che vidi in dieci giorni dallo stretto di Messina all'imboccatura del Bosforo» (De Amicis [1877] 2007, 5). Inizia con queste parole quello che può essere ritenuto senza dubbio il più celebre dei racconti di viaggio su Istanbul mai scritto da una penna italiana, ad opera di Edmondo De Amicis (1846-1908), che nel 1875 si imbarcò alla volta dell'allora capitale ottomana per un reportage destinato a diventare un punto di riferimento non solo nell'immaginario italiano, ma anche per scrittori turchi e stranieri, come Orhan Pamuk e Jason Goodwin.

Le prime pagine del reportage deamicisiano costruiscono l'attesa di un viaggio a lungo sognato, trasportando anche chi legge un secolo e mezzo dopo in un'emozione che cresce man mano che il capitano della nave annuncia l'approssimarsi alla meta. La suspense è a tratti spezzata dal disappunto, provocato da uno strano ma non incomprensibile connubio tra la smania di avere finalmente sotto gli occhi l'oggetto del desiderio e il timore di una possibile aspettativa delusa.¹ Finché il climax giunge proprio per contrapposizione a un momento di sconforto:

- Capitano! - esclamai anch'io; - è questa Costantinopoli? - Il capitano m'afferrò per un braccio, e accennando colla mano dinanzi a sé: - Uomo di poca fede! - gridò; - guardi lassù -. Guardai, e mi fuggì un'esclamazione di stupore [...]. - Santa Sofia! - gridò un marinaio; [...] - La moschea del Sultano Ahmed! - gridava il capitano, [...] - la moschea di Baiazet, la moschea d'Osman, la moschea di Laleli, la moschea di Solimano - [...]. [M]oschee, torri, mucchi di verzura, case su case; [...] grandi contorni rotti, capricciosi, bianchi, verdi, rosati, scintillanti; [...] [a] un tratto il bastimento si fermò. (13)

Questo reportage ha plasmato l'immaginario di successivi viaggiatori italiani anche noti, non ultimo Umberto Eco, che nel suo breve saggio «Istanbul, Una e Trina» definisce «una sventura» (2007, VI) l'aver visitato Istanbul condizionato dal racconto di De Amicis, poiché «egli aveva visto qualcosa che io non potevo più vedere» (VI), salvo poi riconoscere delle emozioni simili a quelle del suo predecessore

L'Autrice desidera ringraziare Elettra Stamboulis per i chiarimenti, Xavier Guillaume per la disponibilità e Fatma Fulya Tepe per aver portato alla sua attenzione il recente studio di Bauhn 2022.

¹ Scarlini 2007, XIX non esita a definire tale aspettativa «morbosa».

in alcuni scorci particolarmente scenografici della città, specialmente percorrendo e attraversando il Bosforo (VIII).

Nei racconti dei viaggiatori italiani (e non solo)² il «rapimento dell'arrivo», come lo definisce Eco (V), si è affermato a tutti gli effetti come un *topos* letterario e nella maggior parte dei casi questo «rapimento» sembra non poter prescindere dal mare, che costeggia e attraversa la città offrendo un punto di vista privilegiato sulle sue sponde. Anche Corrado Augias (2017, 11), in anni più recenti, ha affidato all'arrivo via mare l'apertura del suo *I segreti di Istanbul. Storie, luoghi e leggende di una capitale*, integrando nell'incipit del primo capitolo un'espressione presa in prestito dal più celebre narratore straniero dell'Impero ottomano, il francese Pierre Loti (1850-1923): «Il modo migliore per arrivare a Istanbul sarebbe attraversando lentamente il Mar di Marmara fino a veder apparire 'une incomparable silhouette de ville'».

Parallelamente, nell'editoria italiana si annoverano opere di viaggiatori che hanno raccontato l'incontro con questa città senza affidarsi al «rapimento dell'arrivo» e sviluppando percorsi narrativi personali. Tendenze di questo tipo si sono affermate soprattutto nell'ambito delle storie a fumetti, con *graphic novels* e lavori di *graphic journalism* ispirati a esperienze di varia natura vissute nella città del Bosforo e altre parti della Turchia. Una di queste è *L'ammaestratore di Istanbul* di Elettra Stamboulis e Gianluca Costantini. Nella cornice di un soggiorno a Istanbul, quest'opera narra l'incontro degli autori con la Turchia presente e passata, offrendo interessanti spunti di riflessione su una questione che fa da sfondo all'intero racconto, ovvero quella dell'identità e dell'alterità nella dimensione del viaggio.

2 *L'ammaestratore di Istanbul*, diario di viaggio e altri generi

L'ammaestratore di Istanbul esordisce nelle librerie italiane nel 2008.³ I due autori, Elettra Stamboulis e Gianluca Costantini, sono rispettivamente una scrittrice e curatrice di mostre d'arte contemporanea e un artista, autore di fumetti e attivista per i diritti umani. Negli anni hanno unito le loro competenze in diversi progetti editoriali, scritti

² Per una panoramica sui resoconti di viaggiatori stranieri a Costantinopoli e Istanbul si rimanda, tra gli altri, al volume curato da Işın e Pinguet (2015) e in particolare ai contributi di Basch; Işın; Muhidine; Pinguet presenti al suo interno.

³ La prima edizione è pubblicata da Comma 22, editore bolognese di fumetti e narrativa. Cinque anni dopo, nel 2013, la casa editrice femminista VandA ne accoglie la versione inglese, dal titolo *The Turtle Tamer of Istanbul*. Più recentemente, nel 2022, una nuova edizione italiana è uscita per 'Cartographic', collana dedicata al fumetto e al *graphic novel* di Mesogea. Quest'ultima è l'edizione di riferimento del presente saggio.

dalla prima e illustrati dal secondo e, come si evince dal racconto, oltre che a livello professionale formano una coppia anche nella vita privata. *L'ammaestratore di Istanbul* è frutto di un loro viaggio in Turchia, compiuto nel 2006 sulle tracce del pittore e archeologo ottomano Osman Hamdi Bey (1842-1910); non a caso, il titolo dell'opera parafrasa quello del dipinto più celebre di quest'ultimo, *L'ammaestratore di tartarughe (Kaplumbağa Terbiyecisi)*, risalente al 1906.⁴

L'ammaestratore di Istanbul si presenta come un'opera difficilmente classificabile in maniera univoca, in quanto intreccia molteplici generi letterari e registri narrativi. Innanzitutto, presenta i tratti del *graphic novel* autobiografico. Stamboulis e Costantini sono infatti al contempo autori e personaggi del racconto, e pagina dopo pagina le loro vicende si intersecano con quelle del protagonista principale, Osman Hamdi Bey.

Ciò si configura prevedibilmente attraverso le ricerche che conducono sul suo conto durante la loro permanenza in Turchia, ma anche, più inaspettatamente, tramite un processo che in alcuni frangenti si potrebbe definire di osmosi. Ad esempio, durante una visita al Museo archeologico di Istanbul di cui Osman Hamdi Bey è stato fondatore e direttore, osservando Costantini che disegna alcuni dettagli di reperti presenti nelle sale, Stamboulis traccia un parallelismo fra i due uomini. Provando a identificarsi con Naile-Marie, la seconda moglie di Osman Hamdi Bey protagonista di numerosi suoi ritratti, riflette sul fatto che Costantini è «anche lui un uomo che mi ritrae e che non ha paura di esporsi nei suoi libri», e si domanda: «Riuscirò ad avere la passione di Naile?» (Stamboulis, Costantini 2022, 92).

L'ammaestratore di Istanbul rientra anche nella letteratura di viaggio ed è a tutti gli effetti un diario di viaggio. È infatti strutturato in cinque capitoli corrispondenti ai giorni della permanenza degli autori in Turchia. La voce narrante, in prima persona, è quella di Stamboulis, mentre Costantini appare sempre in terza persona come suo compagno di avventura.

Il racconto, lineare da un punto di vista cronologico, si sviluppa su più piani narrativi. Il più evidente è il piano delle ricerche su Osman Hamdi Bey: Stamboulis e Costantini si mettono sulle sue tracce quasi fossero esploratori d'altri tempi, partendo da piccoli indizi e seguendo diverse piste e intuizioni (Marcella 2022, 190). La ricerca li conduce in vari siti della città di Istanbul, fino al distretto di Gebze dove si trova la sua tomba.

Il viaggio, però, non è fatto solo di ricerche e al lavoro si alternano attività non connesse alla figura di Osman Hamdi Bey. I due viaggiatori passeggiano sul corso pedonale Istiklal e nelle vie limitrofe osservando i passanti e notando in particolare i look eterogenei

⁴ Per una ricostruzione storica dei titoli del dipinto, si rimanda a Eldem 2010; 2012.

delle donne (95-100, 108); assaporano i piatti, l'atmosfera e l'ospitalità del personale della tipica locanda Karaköy Lokantası (111-14); incontrano il fumettista Mehmet Çağçağ che dopo un *çay* (tè nero) in una caffetteria di Cihangir li porta sulla terrazza del suo ufficio, dalla quale si può godere di una vista panoramica sul Bosforo e sul Corno d'Oro (175-85).

Le ricerche su Osman Hamdi Bey e gli stimoli offerti dalla città non impediscono a Stamboulis e Costantini di mantenere uno sguardo attento anche alla stretta attualità d'oltre Turchia. Nel confinante Iraq e nel vicino Libano, territori attraversati da Osman Hamdi Bey oltre un secolo prima, la guerra infuria e i due viaggiatori seguono gli aggiornamenti dalla loro camera d'hotel sui canali televisivi satellitari. Il conflitto israelo-libanese, in particolare, incornicia il racconto sia da un punto di vista temporale sia narrativo. Irrompe infatti fin dalla prima pagina (7), indicando al lettore che le vicende narrate hanno luogo orientativamente a cavallo tra il luglio e l'agosto 2006, e al conflitto è affidata anche la fine del racconto, che termina con la risoluzione 1701 del Consiglio di sicurezza delle Nazioni Unite per la cessazione delle ostilità, approvata l'11 agosto 2006 (186). Il fatto che questa notizia corrisponda all'"oggi" del quinto e ultimo giorno permette di stabilire, a questo punto con precisione, le date del soggiorno.

Infine, nella sua accezione di diario di viaggio, questo racconto non rinuncia al piano narrativo per antonomasia dei diari, quello intimo. Da questo punto di vista, è possibile constatare una scissione di ruoli all'interno della coppia di viaggiatori-autori, in quanto la dimensione intima appare prerogativa di Stamboulis. Benché condivise con il partner, sono sue le emozioni che il lettore incontra leggendo. È suo, ad esempio, il turbamento provocato dai sogni che affollano le sue notti stambulite; nei cinque giorni raccontati compaiono due sogni (77-80, 141), entrambi dai toni inquieti, visivamente messi in evidenza con efficacia dall'inversione di colori, bianco il tratto e nero lo sfondo.

La soggettiva è evidente anche in un dato ben più reale e concreto delle immagini viste in sogno, ovvero un ritardo mestruale (81) che «addolcisce» ma «preoccupa» l'autrice (93). Proprio durante il soggiorno in Turchia Stamboulis decide di eseguire un test di gravidanza, grazie al quale scopre di essere incinta (132). Questa notizia, inserita all'interno di un racconto in cui si susseguono continui accostamenti fra gli autori e Osman Hamdi Bey, fra la Turchia odierna in cui si muovono i primi e quella che fa da sfondo alle vicende del secondo, rappresenta l'unico punto di distanza fra i due viaggiatori e l'oggetto della loro ricerca. È l'unico aspetto della storia in cui Osman Hamdi Bey non figura nemmeno in secondo piano, e testimonia la volontà di conferire al racconto anche un carattere intimo e privato.

L'ammaestratore di Istanbul può inoltre essere considerato come un saggio storico-artistico. Sebbene l'indagine su Osman Hamdi Bey

costituisca l'elemento centrale del racconto, lo sviluppo di questa traiettoria segue un andamento più articolato rispetto alla linearità cronologica della narrazione del soggiorno di Stamboulis e Costantini. Se, ad esempio, il già citato riferimento alla seconda moglie Naile-Marie appare nel capitolo corrispondente al primo giorno in Turchia («Giorno 1 del mio viaggio») all'interno di una più ampia ricostruzione dei matrimoni e della discendenza di Osman Hamdi Bey (84-9), soltanto nel penultimo capitolo («Giorno 4») si sviluppa il tema del suo primo incarico pubblico (137).

Di contro, il primo dato concreto su Osman Hamdi Bey a essere rivelato, nell'introduzione scritta a posteriori, è che morì nel 1910 (22). La singolare scelta di quest'informazione come dato iniziale preannuncia simbolicamente l'approccio adottato dai due viaggiatori nella ricerca che li ha condotti a Istanbul, esplicitato in apertura del primo giorno: «Da dove cominciare [...]? Bisogna fare come gli investigatori e partire dalla fine» (43-4).

Prima di apprendere l'anno della morte di Osman Hamdi Bey, il lettore ha modo di carpire solo che si tratta di un «intellettuale turco del secolo scorso» (7), «figlio di un gran visir ottomano, uomo legato alla corte e all'apparato burocratico, [...] uno degli esponenti più significativi dell'Orientalismo interpretato dall'Oriente» (20) e «un uomo di cui conosco a malapena il nome» (22). Senza essere presentato come pittore, il suo profilo si evince dall'improvvisa apparizione di un suo quadro nel racconto (48-9), al quale seguono numerosi riferimenti ad altri suoi dipinti. Inoltre, la prima volta che si cita il Museo archeologico di Istanbul non viene spiegato al lettore che la sua istituzione è merito proprio del protagonista del libro.

La rivelazione discontinua degli elementi che via via permettono di ricostruire la figura di Osman Hamdi Bey appare una scelta narrativa ascrivibile a una duplice intenzione degli autori. Da un lato, è evidente la volontà di restituire in tutta la sua complessità quello che potremmo definire il 'mosaico Osman Hamdi Bey', senza cedere alla facile tentazione di insistere esclusivamente sulle sue imprese più note, ovvero la fondazione del Museo archeologico e alcuni dipinti che nel nuovo millennio godono di rinnovata fama (*in primis* il già citato *L'ammaestratore di tartarughe*). Dall'altro, emerge la volontà di rendere il lettore partecipe della difficoltà di ricostruire tutte le tessere che compongono questo mosaico, di porre in evidenza i molti aspetti della vita e delle imprese di questo personaggio poliedrico, dunque di restare fedeli proprio a tale complessità.

3 Identità porose e superamento dell'Orientalismo

Un elemento che attraversa i vari generi letterari e registri narrativi presenti ne *L'ammaestratore di Istanbul* è la questione dell'identità e della percezione dell'altro. In *Filosofia del viaggio*, Franco Riva (2017, 14, 27) afferma che «nel viaggio si assiste a un intreccio di alterità» e che «la situazione del viaggio è uno stare tra identità e differenza». Per quanto le sue osservazioni trovino conferma in questo *graphic novel*, occorre notare che non sempre l'identità è definibile in modo univoco e nel racconto ciò emerge tanto per l'identità degli autori quanto per quella della Turchia.

A prima vista può risultare spiazzante, in questo senso, un passaggio presente nell'introduzione in cui la meta del viaggio viene presentata da tre prospettive:

Se dici Istanbul a un turco, ti dirà... Traffico! Se dici Istanbul a un greco, ti dirà: Costantinopoli! Non ha ancora cambiato nome nelle carte geografiche elleniche... Se dici Istanbul a un italiano, penserà al narghilè e ai bagni turchi. (Stamboulis, Costantini 2022, 31-3)

Gli elementi evocati in queste tre prospettive (il traffico, l'antico nome della città, il narghilè e i bagni turchi), in apparenza riduttivi, nell'economia del racconto hanno la funzione di esprimere in maniera efficace molteplici punti di vista. In altre parole, possono essere ritenuti delle consapevoli semplificazioni dettate dalla volontà di mettere il lettore di fronte alla complessità intrinseca della definizione di Istanbul, della Turchia e dei popoli che la attraversano.

Ancor più significativo è il fatto che le prospettive scelte - turca, greca e italiana - non siano casuali ma tutte a vario titolo riconducibili agli autori, in particolare all'autrice. Se l'Italia è il punto di partenza del viaggio e la Turchia quello di arrivo, occorre altresì precisare che Stamboulis ha origini greche; parte della sua famiglia proviene da Salonico e ha assistito all'annessione della città allo Stato greco dalla precedente dominazione ottomana (Stamboulis, Mennillo 2018). Da ciò si evince che ne *L'ammaestratore di Istanbul* non solo le identità chiamate in causa - degli autori, di Istanbul, della Turchia - non sono definibili in senso univoco, ma anche che il confine tra identità e alterità è fluido e poroso.

Questa dinamica favorisce uno sguardo aperto da parte dei due viaggiatori sulla Turchia presente e passata, allontanando il racconto dal rischio della costruzione di un'alterità antagonista o esotica. D'altronde, fin dalle prime pagine, ancor prima di presentare la città di Istanbul dalle prospettive turca, greca e italiana, Stamboulis e Costantini dimostrano di essere coscienti delle facili trappole delle dicotomie noi/loro, Oriente/Occidente. Prima di entrare nel vivo del viaggio, infatti, la voce narrante cita Edward Said (8-19). L'intellettuale

d'origine palestinese viene evocato principalmente in riferimento alla guerra in Libano, ma la presenza di una riflessione a partire dal suo *Orientalismo* (2007) denota una consapevolezza più ampia degli autori per quanto concerne il loro posizionamento nel viaggio che si apprestano a narrare.

Nei confini di questa consapevolezza si manifesta quella che, prendendo in prestito l'espressione di Chiara Barni (2019, 2), si potrebbe definire una «spontaneous immersion into the Otherness». I due viaggiatori si calano pienamente nel contesto turco, mettendo a nudo varie sensazioni e impressioni a volte anche in apparente contrasto tra loro. L'immersione spontanea si nota in particolar modo in ambito linguistico, culinario e artistico-architettonico.

4 Oltre la lingua franca

La lingua è un'evidente barriera tra i due viaggiatori e il contesto in cui si muovono. Stamboulis e Costantini non conoscono il turco, circostanza che loro stessi presentano come un ostacolo: «Da dove cominciare una ricerca in un paese in cui non si conosce nessuno, non si parla la lingua?» (2022, 43). La consapevolezza dell'importanza della lingua ai fini della loro indagine su Osman Hamdi Bey persiste fino alla fine del viaggio e dell'indagine stessa, come dimostra la risposta di Stamboulis, interrogata sui progressi dal fumettista Çağçağ: «[La ricerca è] quasi conclusa. Anche se, non potendo leggere il turco, molte cose ancora mi sfuggono» (176).

L'incapacità di comunicare nella lingua del posto risulta essere un problema anche nella quotidianità del viaggio. In particolare, la pronuncia scorretta dei nomi dei luoghi crea fraintendimenti con i locali a cui Stamboulis e Costantini chiedono indicazioni, che rischiano di condurli anche molto lontano dalle mete che intendono raggiungere (45). Alla luce di questi fraintendimenti, nel momento in cui ha bisogno di formulare una richiesta tanto delicata quanto un test di gravidanza, Stamboulis si augura di trovare in farmacia qualcuno che parli inglese (81).

Le difficoltà con il turco e la speranza nell'inglese non sono, tuttavia, sintomatiche di indifferenza o snobismo verso la lingua ufficiale; al contrario, diversi vocaboli turchi fanno la loro comparsa lungo il racconto. Ad esempio, gli autori optano per riferirsi alla residenza estiva di Osman Hamdi Bey con il termine *yalı*, inserendo una nota per spiegare che è una «casa ottomana in legno sulla riva del mare» (44). In maniera simile, scelgono di utilizzare il termine *dolmuş* che, come specificato in nota, indica i «taxi collettivi delle dimensioni di un minipullman» (45).

L'inserimento di questi termini denota una volontà di restare fedeli alla specificità di elementi caratteristici del luogo - come, appunto,

gli *yah* e i *dolmuş*. Eppure, vocaboli in lingua originale vengono evocati anche in altri contesti, ad esempio per sottolineare concetti importanti non necessariamente estranei alla sfera culturale degli autori. In un passaggio in cui si offre un'interpretazione di alcuni dipinti di Osman Hamdi Bey attraverso il concetto di tempo, il termine turco *zaman* è aggiunto appositamente: «Come se dicessero: siamo la bellezza. Il confine è il tempo. *Zaman*» (105).

Ancor più singolare appare la presenza, in alcuni passaggi, di parole turche non inserite all'interno di didascalie o dialoghi ma incorporate nelle illustrazioni. Saluti e ringraziamenti come *merhaba* (ciao) e *teşekkürler* (grazie) incorniciano il disegno di una pasticceria in cui Stamboulis e Costantini fanno colazione (143), inducendo chi legge a immaginare che siano parole che risuonano intorno a loro e che, plausibilmente, loro stessi si sforzano di applicare correttamente nella loro quotidianità turca.

Non è un caso che subito dopo, sempre durante la sosta in pasticceria, inizi una riflessione proprio sulla lingua e sulla propensione delle persone del luogo a essere più aperte e ospitali con gli stranieri che imparano qualche parola (144-5). Il disegno di un derviscio che accompagna questa riflessione è circondato a sua volta da elementi linguistici: dalle lettere *ç, ğ, ş*, ovvero alcune delle lettere dell'alfabeto turco estranee a quello italiano; da alcune parole ed espressioni di uso comune quali *evet* (sì) e *seni seviyorum* (ti amo); e da esempi di formazione del plurale come *kapı kapılar* (porta porte) e *gün günler* (giorno giorni). Questi elementi ribadiscono la volontà dei due viaggiatori di avvicinarsi alla lingua del luogo, quindi di superare la diffusa tentazione di affidarsi esclusivamente all'inglese come lingua franca.

5 Meraviglie culinarie e i limiti della colazione

L'approccio in una certa misura ambivalente alla questione linguistica è esemplificativo delle reazioni di varia natura che possono alternarsi e sovrapporsi, in termini più generali, nell'incontro del viaggiatore con l'alterità. A tal proposito, Milica Denkovska (2023, 36) individua «a special formation of distance and proximity, indifference and engagement». Questa combinazione di elementi rispecchia quanto emerso nel rapporto di Stamboulis e Costantini con la lingua turca ed è rintracciabile anche in altri ambiti.

Uno di questi è la sfera culinaria. Elemento portante della cultura turca, non sorprende che riferimenti al cibo ricorrano spesso ne *L'ammaestratore di Istanbul*. Nel già citato episodio sulla Karaköy Lokantası si apprende che i due viaggiatori scelgono di recarsi più volte nella locanda, tanto che questo passaggio, che apre il racconto del «Giorno 3», svela che «sono già tre giorni che torniamo»

(Stamboulis, Costantini 2022, 111). Oltre all'atmosfera, a spingere i due a diventare degli *habitué* per la durata del loro breve soggiorno è evidentemente il cibo, al punto che un'entusiasta voce narrante si sbilancia fino a dichiarare che questo posto «andrebbe segnalato in tutte le guide turistiche» (111).

Sempre attraverso l'esperienza in questa locanda si apprende del forte apprezzamento di Stamboulis per «la *masticha*⁵ nell'acqua abbinata al caffè, una delle cose più buone inventate dalla natura» (113). Non manca neanche il *simit*, la tipica ciambella di pane al sesamo che, nella sua semplicità, ha l'onore di essere l'unico cibo che l'autrice riesce a tollerare quando comincia ad avere la nausea di inizio gravidanza (163). Questi passaggi indicano un chiaro gradimento della tradizione culinaria locale.

Anche i dolci - probabilmente la categoria di sapori più lontani dal palato italiano - riscuotono un evidente successo, tanto che la voce narrante parla di «tutte le meraviglie della pasticceria turca» (143). Allo stesso tempo, però, proprio in questo campo emerge un distinguo importante: la sopra citata pasticceria in cui 'svolazzano' i *merhaba* e i *teşekkürler* viene scelta dalla coppia di viaggiatori in quanto è «la pasticceria più vicina a una pasticceria italiana. Il proprietario è vissuto a Milano per alcuni anni» (142). La predilezione per un assortimento più vicino al gusto italiano non è assoluta ma riguarda nello specifico la colazione, perché, si puntualizza con autoironia, «la mattina è troppo presto per essere aperti culinarmente all'altro. La brioche rimane un'ancora forte al chi sono, da dove vengo» (143).

6 Arte e architettura, orientarsi tra il noto e l'ignoto

La sfera principale del racconto è tuttavia quella artistico-architettonica. L'apprezzamento dell'arte, dell'architettura e dell'archeologia presenti sul territorio turco è innegabile, perfino ovvio, si potrebbe asserire, in quanto intrinseco al viaggio stesso. Può essere utile ribadire ancora una volta che, pur essendo l'analisi qui proposta focalizzata sull'incontro tra Stamboulis e Costantini e la Turchia, il protagonista principale del racconto è Osman Hamdi Bey. Il viaggio narrato è motivato dal desiderio di approfondire la conoscenza di questa figura di centrale importanza nello sviluppo dell'arte, nello studio dell'architettura e nella conservazione del patrimonio archeologico locale; non c'è quindi da stupirsi se conoscenza, scoperta e ammirazione in queste direzioni ricorrono lungo l'intero racconto.

⁵ Nota in italiano come mastice greco, è una gommoresina ricavata da un albero caratteristico dell'isola di Chios. Per il suo sapore rinfrescante, in Turchia viene spesso servita nell'acqua di accompagnamento al caffè.

Al di là dello sguardo positivo sull'operato di Osman Hamdi Bey, l'incontro con aspetti artistico-architettonici che esulano dall'intervento di quest'ultimo suscita reazioni meno favorevoli. Durante la visita al suo *yali* estivo, Stamboulis constata con disappunto alcune scelte architettoniche mosse dall'obiettivo di trasformare l'edificio in museo, criticando in particolare modo la creazione di una caffetteria che sembrerebbe aver alterato la struttura originale. Questa riflessione sulla conservazione dei beni termina spostando lo sguardo dalla Turchia all'Italia, commentando a proposito di se stessa «[p]ensieri da italiana conservatrice» e invocando lo storico dell'arte Cesare Brandi (1906-88), specialista nella teoria del restauro: «Ah! Cesare Brandi aiutaci tu!» (52).

Una simile parabola caratterizza la visita di un altro museo, la Pinacoteca di Istanbul. Qui l'apprensione per l'incuria emerge soprattutto dai dettagli che Stamboulis non può fare a meno di notare, come le finestre non schermate, il pavimento che scricchiola e le cornici scrostate. Anche qui lo sguardo si sposta su se stessa, concludendo, con un riferimento al passaggio precedente: «Ah! La solita italiana...» (130).

Il rapporto fra l'arte locale e il bagaglio culturale di Stamboulis emerge anche in altre forme. A proposito delle rappresentazioni femminili nei dipinti di Osman Hamdi Bey, la voce narrante osserva che «hanno tratti somiglianti alle figure di Dante Gabriel Rossetti» (104). Particolarmente rilevante appare anche la visita al museo di arte contemporanea Istanbul Modern, soprattutto per il commento che la introduce: «Oggi decido di tornare alla civiltà che conosco» (82). Occorre specificare che questo museo (riaperto nel maggio 2023 in un nuovo edificio) all'epoca della visita dei due viaggiatori si presentava con al centro un'imponente opera dell'artista italiana Monica Bonvicini, la scala *Stairway to Hell*. Escluse quest'opera e le mostre temporanee, la collezione permanente era nondimeno costituita da opere di artisti locali. Perciò, «la civiltà che conosco» è da intendersi qui non come quella italiana, europea, o occidentale, bensì come quella della contemporaneità.

Tanto il parallelismo con le figure femminili ritratte dalla Confraternita dei preraffaelliti quanto il motivo della visita all'Istanbul Modern mettono in luce un'istintiva ricerca di punti di riferimento familiari e mondi noti. In questa ricerca non si assiste, però, a una negazione dell'ignoto o a un rifiuto dell'alterità. In questo senso - e per chiudere il cerchio italo-greco-turco di queste pagine - il viaggio di Stamboulis e Costantini si sposa con le *Storie* di Erodoto ([440-29 a. C.] 1988) nell'interpretazione che ne fornisce Xavier Guillaume (2011, 137). Nell'opera di Erodoto, Guillaume individua un processo che consiste nel «translate difference into the realm of sameness». Come Erodoto, Stamboulis e Costantini narrano la differenza in relazione a ciò che è loro familiare, riconducendo ciò che stanno

scoprendo a ciò che conoscono già. Questo processo non è finalizzato a consolidare le differenze in quanto tali, ma, al contrario, a meglio comprenderle traducendole in qualcosa di intellegibile per sé.

7 Conclusioni

In un passaggio sulla pratica di ritrarre se stessi nei propri dipinti, frequentemente adottata da Osman Hamdi Bey, Stamboulis e Costantini (2022, 156) sottolineano che il pittore «non si sottrae alla responsabilità della rappresentazione. L'autore si mostra e mostrandosi parla di sé: parla contemporaneamente anche della sua consapevolezza di appartenere al mondo rappresentato». Questa osservazione si inserisce in una riflessione più ampia sulle letture allegoriche e i punti di vista offerti dalle sue opere, sulla base dei quali la voce narrante sostiene che rispetto ai pittori orientalisti stranieri Osman Hamdi Bey «[n]on è un ladro di sguardi o un interprete estraneo» (156).⁶

Alla luce di quanto evidenziato in queste pagine, è possibile concludere che una simile affermazione è particolarmente valida per gli autori de *L'ammaestratore di Istanbul*. Pur non appartenendo ai mondi che esplorano in questo viaggio, Stamboulis e Costantini abbracciano la responsabilità della rappresentazione; non ignorano né sminuiscono la loro estraneità all'ambiente in cui si muovono, né vi si pongono al di sopra. Proprio mettendo in mostra la consapevolezza di questi limiti provano a superarli, in un processo d'integrazione della propria identità nell'alterità.

Infine, si evidenzierà che specialmente nella dimensione del viaggio, identità e alterità sono concetti in continua ridefinizione, che possono produrre inaspettate proiezioni e inversioni di ruoli. Quando Stamboulis e Costantini visitano il Museo di Pera (152), dov'è esposto il dipinto che ha ispirato il titolo del *graphic novel*, non sono loro ma il custode del museo a definire, di fronte ai visitatori italiani, *L'ammaestratore di tartarughe* «la Monna Lisa dell'arte turca».

⁶ Sull'Orientalismo di Osman Hamdi Bey, sul suo posizionamento come pittore e sui significati allegorici dei suoi dipinti, si vedano Bauhn 2022; Roberts 2016; Shaw 2003; oltre al già citato Eldem 2010; 2012.

Bibliografia

- Augias, C. (2017). *I segreti di Istanbul. Storie, luoghi e leggende di una capitale*. Torino: Einaudi.
- Barni, C. (2019). «The Spirit of the South: Mediterranean 'Otherness' According to the Northerners». *Romance EReview*, 22, 1-14.
- Basch, S. (2015). «İstanbul Gezginleri Ne Okuyordu? / What Did İstanbul Travelers Read?». *Işın, Pinguet 2015*, 55-66.
- Bauhn, P. (2022). «Osman Hamdi Bey – An Ottoman Orientalist or a Humanist Ottoman?». *Iconographisk Post. Nordic Review of Iconography*, 3-4, 7-37.
- De Amicis, E. [1877] (2007). *Costantinopoli*. Introduzione di U. Eco. A cura di L. Scarlini. Torino: Einaudi.
- Denkovska, M. (2023). «'Otherness' Depicted in Travelogues: Macedonia in German-Language Travelogues». *SCIENCE International Journal*, 2(2), 35-8.
- Eco, U. (2007). «İstanbul, Una e Trina». De Amicis, E., *Costantinopoli*. Introduzione di U. Eco. A cura di L. Scarlini. Torino: Einaudi, V-XIV.
- Eldem, E. (ed.) (2010). *Osman Hamdi Bey Sözlüğü* (Dizionario di Osman Hamdi Bey). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Eldem, E. (2012) «Making Sense of Osman Hamdi Bey and His Paintings». *Muqarnas*, 29, 339-83.
- Erodoto [440-29 a. C.] (1988). *Storie*. Trad. di L. Annibaletto. Milano: Mondadori.
- Guillaume, X. (2011). «Travelogues of Difference: IR Theory and Travel Literature». *Alternatives: Global, Local, Political*, 36(2), 136-54.
- Işın, E. (2015). «'Grand Tour'dan 'Levant'a Seyahat Kültürünün Dönüşümü / The Transformation of Travel Culture from 'Grand Tour' to 'Levant'». *Işın, Pinguet 2015*, 9-16.
- Işın, E.; Pinguet, C. (eds) (2015). *Doğu'nun Merkezine Seyahat 1850-1950: Pierre de Gigord Koleksiyonu'ndan İstanbul'da Gezginlerin 100 Yılı / Journey to the Center of the East 1850-1950: 100 Years of Travelers in İstanbul from Pierre de Gigord Collection* = *Catalogo della mostra* (İstanbul, 4 giugno-17 ottobre 2015). İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 55-66.
- Marcella, V. (2022). «Osman Hamdi Bey, un'icona pop dall'Impero ottomano». *Stamboulis, Costantini*, 189-91.
- Muhidine, T. (2015). «Karagöz Herşeyi Görmemiş: Vay Ecnebilir, Vay Turistler! / Karagöz Did Not See Everything: Foreigners and Tourists!». *Işın, Pinguet 2015*, 69-78.
- Pinguet, C. (2015). «İstanbul'a Yolculuk / Journey to İstanbul». *Işın, Pinguet 2015*, 19-38.
- Riva, F. (2017). *Filosofia del viaggio*. Roma: Castelvecchi.
- Roberts, M. (2016). «Osman Hamdi Bey and Ottoman Aestheticism». Dombrowski, A.; Clayson, H. (eds), *Is Paris Still the Capital of the Nineteenth Century? Essays on Art and Modernity, 1850-1900*. London; New York: Routledge, 131-52.
- Said, E.W. (2007). *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*. Trad. di S. Galli. Milano: Feltrinelli. Trad. di: *Orientalism*. New York: Pantheon Books, 1978.
- Scarlini, L. (2007). «Costantinopoli, un viaggio per libri e per mare». De Amicis, E., *Costantinopoli*. Introduzione di U. Eco. A cura di L. Scarlini. Torino: Einaudi, XV-XXXII.
- Shaw, W.M.K. (2003). *Possessors and Possessed: Museums, Archaeology, and the Visualization of History in the Late Ottoman Empire*. Oakland: University of California Press.

- Stamboulis, E.; Costantini, G. (2008). *L'ammaestratore di Istanbul*. Bologna: Comma 22.
- Stamboulis, E.; Costantini, G. (2013). *The Turtle Tamer of Istanbul*. Milan: VandA.
- Stamboulis, E.; Costantini, G. (2022). *L'ammaestratore di Istanbul*. Postfazione di V. Marcella. Messina: Mesogea.
- Stamboulis, E.; Mennillo, A. (2018). *Piccola Gerusalemme. Salonicco*. Prefazione di M. Ovadia. Messina: Mesogea.

Tra *hayrat* e Art Nouveau

Su alcuni progetti di fontane hamidiane di Raimondo D'Aronco

Nicola Verderame

Università degli Studi di Napoli L'Orientale, Italia

Abstract In more than fifteen years (1893-1909) spent in the Ottoman Empire working as an architect for the court and elites of Istanbul, the Italian architect Raimondo D'Aronco built an important amount of public works and religious buildings. Due to the abundance of archival sources, D'Aronco's Istanbul years are relatively well-known. However, some preliminary studies for water fountains, mostly never built, have not been examined in depth. This essay highlights how D'Aronco's sketches for water fountains reveal an original attempt at combining elements of the Ottoman Baroque with the latest visual trends of Art Nouveau, in the context of an expression of public architecture that aimed at extolling the pious deeds (*hayrat*) promoted by Sultan Abdülhamid II.

Keywords Raimondo D'Aronco. Ottoman architecture. Water fountains. Art Nouveau. Philanthropy. Pious deeds.

Sommario 1 Il dono dell'acqua come opera pia. – 2 D'Aronco a Istanbul (1893-1909). – 3 I progetti idrici hamidiani. – 4 I bozzetti di D'Aronco. – 5 Una valutazione dei bozzetti daronchiani.

1 Il dono dell'acqua come opera pia

Nella sua *Letteratura turchesca*, l'abate Giambattista Toderini (1728-99) narra la creazione della fontana di Ahmed III, situata presso la Bab-ı Hümayun di Topkapı, un edificio settecentesco che avrà una notevole fortuna nel corso dei secoli successivi (Çelik 1992, 106-9). Toderini scrive: «Acmet III si diletto in Poesia. Una gentile iscrizione in versi Turcheschi compose, che vedesi scolpita con caratteri in

oro sovra marmorea, e nobile Fontana da lui eretta in Costantinopoli» (Toderini 1787, 1, 229). Toderini traduce abbastanza fedelmente il cronogramma presente sulla fontana, che recita: «Apri [il rubinetto] invocando Dio, bevi l'acqua e prega per il sultano Ahmed» (*Aç besmeyleye iç suyi Han-i Ahmed'e eyle du'a*), con questi versi: «Dell'età sua ti parla la Fontana / In questi versi del Sultan Acmetto: / Del puro fonte, e schietto / Bevi il perenne, e limpido liquore/ E prega per Acmet Imperatore» (230).

In questo passo troviamo già in nuce due elementi che caratterizzano la costruzione di opere idrauliche e più in generale il discorso filantropico ottomano. Da una parte, la centralità della fontana di Ahmed III [fig. 1] - «marmorea e nobile», scrive Toderini - nel discorso monumentale del suo tempo e dei secoli a venire, un edificio che diverrà l'emblema dello splendore dell'arte barocca ottomana (Hamadeh 2002, 136-9); dall'altra, la fornitura gratuita d'acqua come atto che afferisce alla sfera spirituale, e che rende le fontane - in turco *çeşme* o *sebil* - parte integrante di un'espressione architettonica di beneficenza musulmana, al pari delle mense per i poveri e delle scuole coraniche (Singer 2003). Come hanno dimostrato gli studi sull'architettura pubblica ottomana degli ultimi decenni, molte fontane ottomane fra Otto e Novecento contenevano riferimenti più o meno espliciti alla fontana di Ahmed III, e anche le meno imponenti tra esse rientravano - anche dal punto di vista legale, in quanto finanziate da fondazioni religiose (*vakıf*) - tra le *hayrat*, le opere pie dell'Islam (Singer 2008; Verderame 2018).

Nonostante nella seconda metà del XIX secolo la pervasiva modernizzazione delle infrastrutture ottomane abbia conosciuto una brusca accelerazione, la valenza spirituale dell'atto di donare dell'acqua a tutta la popolazione urbana da parte del sultano e delle élite ottomane continuò a essere incarnata da fontane monumentali anche quando, tra fine Ottocento e inizio Novecento, imprese private a capitale straniero ottennero delle concessioni per installare e gestire acquedotti in grado di approvvigionare i propri utenti, aprendo la strada a una mercificazione dell'acqua che coinvolse la capitale e i maggiori centri urbani dell'Impero ottomano (Dinçkal 2008).

Questo fenomeno è particolarmente visibile all'epoca di Abdülhamid II (r. 1876-1909), allorché l'espressione monumentale di beneficenza e fede religiosa arriva a permeare l'intero progetto visuale del sultanato hamidiano e a coinvolgere anche figure eclettiche, di estrazione molto distante dal mondo dell'architettura ottomana. È questo il caso dell'architetto friulano Raimondo D'Aronco (Gemona del Friuli, 1857-Sanremo, 1932), figura che fa da ponte tra Italia post-unitaria, Mitteleuropa e Impero ottomano. Nei sedici anni trascorsi a Istanbul, D'Aronco divenne una personalità di spicco alla corte del sultano Abdülhamid II, arrivando a progettare numerosi edifici su commissione diretta del sovrano o per figure di rilievo delle élite istambulite.



Figura 1 Fontana di Ahmed III. 1728. Istanbul. © Nicola Verderame

L'attività di D'Aronco è stata abbondantemente studiata in monografie e articoli (Nicoletti 1982; Barillari 1995; 2006). Questo contributo intende esaminare alcuni studi, schizzi e bozzetti di fontane che, sebbene in gran parte non realizzate, testimoniano l'approccio creativo di D'Aronco e la sua esplorazione dell'universo visuale ottomano. Tali disegni sono conservati nell'archivio di D'Aronco, custodito presso la Galleria d'Arte Moderna di Udine (GAMUD) e finora mai studiati in dettaglio, nonostante la loro rilevanza: essi dimostrano un tentativo originale di combinare gli elementi del barocco ottomano alle ultime tendenze estetiche mitteleuropee, nel quadro di un'espressione di beneficenza che intende glorificare la figura munifica di Abdülhamid II.

2 D'Aronco a Istanbul (1893-1909)

Prima di esaminare i bozzetti daronchiani, occorre ricordare che Raimondo D'Aronco si era formato all'Accademia di Venezia (1877-80) e, dopo un decennio di insegnamento tra Massa Carrara, Palermo, Cuneo e Messina, nel 1890 si era messo in luce vincendo il concorso per la facciata della Prima esposizione italiana di architettura di Torino. Fu proprio quella vittoria che portò i suoi disegni all'attenzione della corte ottomana; nel 1893 fu invitato dall'ambasciatore del Regno d'Italia a Istanbul per disegnare i padiglioni dell'Esposizione nazionale ottomana, un evento sulla falsariga delle grandi esposizioni universali, previsto per il 1894 (Çelik 1992, 142-5). D'Aronco partì nel giugno 1893 e subito si mise al lavoro sul progetto; tuttavia il disastroso terremoto del 10 luglio 1894 causò l'interruzione dei lavori.

Il sisma segnò una svolta nella carriera di D'Aronco, il quale, anziché lavorare all'edificio dell'Esposizione, fu impiegato in una Commissione imperiale per il restauro di moschee, edifici pubblici, nonché del Gran Bazar. Si trovò così a collaborare con gli architetti di corte Sarkis Balyan (1835-99), esponente della nota famiglia di architetti armeni al servizio della corte da decenni (Uras 2022), Alexandre Vallauray (1850-1921), con il quale D'Aronco progetterà l'imponente Scuola Imperiale Militare di Medicina di Haydarpaşa (1894-1903), e André Berthier Pascià (1858-1923), ingegnere protagonista della costruzione dell'acquedotto Hamidiye (Batur 2000, 71).

Nel corso degli interventi post-terremoto, la Commissione intervenne per consolidare e restaurare decine di edifici e numerose moschee, tra cui quella di Santa Sofia, la Moschea Blu e le moschee Mihrimah e Selimiye. D'Aronco ebbe così la possibilità di studiare in modo diretto sia le tecniche costruttive che l'estetica ottomana (Barillari 1995, 31-9). Tra gli edifici restaurati sotto la supervisione della Commissione spiccano la fontana di Valide Sultan a Bahçekapı, nonché la fontana per le abluzioni (*şadırvan*) nel cortile di Santa Sofia [fig. 2], costruita nel 1740-41 sotto il sultano Mahmud I e restaurata a partire dal 1898 (Batur 2000). Nell'archivio GAMUD sono custoditi numerosi schizzi relativi alle decorazioni in ferro e alle parti in marmo e in legno di questo manufatto, in cui è rintracciabile una fusione tra volute barocche e un'impostazione più propriamente ottomana del tetto, degli archi e della vasca centrale. Dagli schizzi daronchiani emerge il tentativo di estrapolare le linee essenziali della struttura dal complesso programma decorativo, per meglio comprenderlo (Batur 2000, 83; Barillari 2006, 184-7).

In effetti, negli anni seguenti D'Aronco acquisì sempre più familiarità con l'architettura locale e lavorò a contatto sempre più stretto con il sultano, attività testimoniata dai progetti di alcune parti della reggia di Yıldız e del monumento che intendeva celebrare la linea telegrafica che accompagnava la ferrovia dell'Hejaz tra Damasco e Mecca (1900),



Figura 2 Raimondo D'Aronco, *Fontana delle abluzioni in Santa Sofia*, metà XVIII sec. n.d.
Matita su cartoncino. © GAMUD



Figura 3 Raimondo D'Aronco, *Fontana, tomba e biblioteca sulla salita di Yildiz*, n.d. (1903).
Matita su cartoncino. © GAMUD

infrastruttura d'importanza fondamentale del progetto panislamico hamidiano. Nel 1903-04 sarà la volta del mausoleo [fig. 3] di uno dei padri spirituali del sultano, lo sceicco sufi Şeyh Zafir, per il quale D'Aronco costruì un complesso con tomba, biblioteca e fontana (Batur 1968).

Ma il sovrano non fu il suo unico committente, come testimonia-
no i numerosi progetti per ville private, per l'ambasciata italiana a
Tarabya e per residenze cittadine, la più nota delle quali è la Casa
Botter sulla Grande Rue de Péra, un edificio Art Nouveau realizza-
to nel 1900 per il sarto olandese di Abdülhamid II, Jean Botter (Ba-
rillari 2006, 288-9). La vicinanza di D'Aronco agli ambienti di corte
determinò anche la sua decisione di tornare in Italia a seguito del-
la deposizione di Abdülhamid. La sua carriera proseguì tra incarichi
per privati, la costruzione del Palazzo comunale di Udine e l'in-
segnamento all'Istituto di belle arti a Napoli tra 1917 e 1929, fino al
ritiro a Sanremo, dove morì nel 1932.

Secondo la storica dell'arte Afife Batur (1982, 133), D'Aronco ha
dimostrato un certo approccio critico verso l'architettura della cit-
tà di Istanbul, che scaturisce da una percezione oggettiva del palin-
sesto urbano, e una ricerca di interpretazione del segno nuovo nella
costruzione di edifici con funzioni tradizionali. Nel corso della sua
attività a Istanbul, D'Aronco ha saputo coniugare *Genius loci* e ten-
denze proprie dell'Art Nouveau, uno stile attento alla natura e alle
forme fluide, anche se, come vedremo, la geometria secessionista di
matrice viennese avrebbe cominciato a farsi strada anche tra i pro-
getti istambulioti.

3 I progetti idrici hamidiani

Si è già accennato alla centralità della fontana di Ahmed III nella cul-
tura visuale tardo ottomana, e alla connotazione religiosa delle fon-
tane come opere pie, *hayrat*. Ebbene, D'Aronco si trova a lavorare
in un decennio, tra 1893 e 1903 circa, in cui a Istanbul e nelle mag-
giori città ottomane le società idriche a capitale straniero ottengono
concessioni per creare nuovi acquedotti che forniscono acqua diret-
tamente nelle abitazioni dei propri abbonati, erodendo il vecchio si-
stema delle fondazioni pie che tradizionalmente garantiva l'approv-
vigionamento idrico in maniera gratuita (Dinçkal 2004). Il sistema
dei *vakıf*, i cui introiti già con le riforme delle Tanzimat cominciano
a essere dirottati per altre spese statali, non risulta più in grado di
garantire un adeguato mantenimento di acquedotti e fontane ormai
vetusti e poco sicuri dal punto di vista sanitario (Kazgan, Önal 1999).

In questo contesto, il regime hamidiano sfrutta la necessità di rin-
novamento infrastrutturale creando nuovi edifici dal forte connota-
to ideologico: al fine di sottolineare il legame dinastico con i prede-
cessori, Abdülhamid II sovvenziona, spesso ricorrendo alle proprie
finanze private, il restauro di moschee, *tekke*, mausolei, e soprattutto
opere idrauliche (Verderame 2018, 8). Dapprima promuove dei la-
vori di canalizzazione a Kağıdhane, nel 1893, e successivamente la
creazione di un nuovo acquedotto, negli anni 1899-1903, che avrebbe



Figura 4 Yanko Bey Vasilaki, *Fontana hamidiana di Kağıdhane*. 1893.
Servet-i Fünun, 22 Temmuz 1309 H/3 agosto 1893

attraversato Beyoğlu per terminare a Tophane, nei pressi di moschee e fontane costruite dai sultani che lo avevano preceduto.

I lavori di Kağıdhane culminarono con la costruzione di una fontana che si rifaceva a quella di Ahmed III, anche se in scala molto ridotta [fig. 4]. Come spesso accadeva per i nuovi edifici pubblici inaugurati nella capitale e negli altri centri urbani dell'Impero ottomano, la fontana fu ritratta sulla copertina della rivista *Servet-i Fünun* del 3 agosto 1893, con la seguente didascalia: «La nouvelle fontaine de l'Eau douce d'Europe» e, in turco ottomano, «Cümle-i hayrat-ı hazret-i hilafetpenahiden olarak Kağıdhane'de inşa olunan yeni çeşme», ovvero «Nuova fontana costruita a Kağıdhane, nell'insieme delle opere pie di sua maestà il Califfo». La scelta del riferimento alle *hayrat* e al ruolo di Abdülhamid come guida universale dei musulmani è tipica della retorica del periodo, espressa tanto nei documenti dell'amministrazione statale che in ogni tipo di pubblicazione (Deringil 1998).

Un decennio più tardi, per costruire l'acquedotto Hamidiye, Abdülhamid ricorse a Berthier Pascià e a D'Aronco. A quest'ultimo



Figura 5 Raimondo D'Aronco, *Fontana hamidiana*. 1901. Istanbul. © Nicola Verderame

spettò il compito di progettare una fontana che ne segnasse il punto finale; il risultato fu una fontana dalle forme fluide [fig. 5], che traeva ispirazione dalla fontana di Ahmed III e da altre opere idrauliche settecentesche in stile barocco-rococò presenti nella capitale ottomana, ma che allo stesso tempo rappresentava «l'inizio dello smagliante e contraddittorio itinerario liberty di Raimondo D'Aronco» (Nicolletti 1982, 64). Anche questa fontana ottenne una notevole visibilità sulla stampa ottomana; la fotografia della cerimonia d'inaugurazione, alla presenza del ministro delle Fondazioni Pie, di D'Aronco e di numerose altre personalità, fu riportata sulla copertina di *Servet-i Fünun* del 18 settembre 1902, nonché su altre riviste illustrate. Come sottolinea un pamphlet ufficiale, la fontana di Tophane è «un gioiello dell'arte orientale, che si staglia elegante e imponente per catturare l'attenzione dei passanti e ricordare loro la fondazione umanitaria e generosa di sua maestà il sultano» (Kambouroglou [1319] 1903, 9). In effetti, quest'opera rappresenta per l'acquedotto hamidiano il corrispondente delle fontane terminali chiamate *mostre*, presenti nella Roma imperiale e poi barocca: una raffinata dimostrazione del

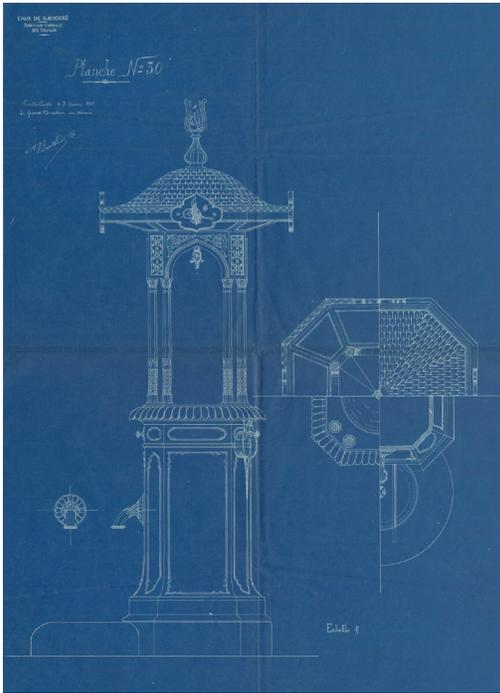


Figura 6
André Berthier Pascià, *Fontana hamidiana in ghisa*. 1901.
Cianotipo. Istanbul.
© Başbakanlık Osmanlı Arşivi,
PLK. p. 01600

potere e della munificenza dell'imperatore e del papa nei confronti della popolazione dell'Urbe (Aicher 1993).

Dal canto suo, per l'acquedotto Hamidiye Berthier progetta delle fontane da costruire in serie, in due modelli, uno in ghisa e uno in marmo. Il modello in ghisa [fig. 6], quadrangolare, è ispirato ancora una volta alla fontana di Ahmed III ed è sormontato da un piccolo padiglione che in origine doveva contenere la *tuğra* del sultano e il monogramma di Allah come puntale, poi rimosso nella versione finale; il modello in marmo, da installare a parete, con dei motivi decorativi classici e la *tuğra* [fig. 7].



Figura 7 André Berthier Pascià, *Fontana hamidiana in marmo*. n.d. (1901). Acquerello su carta. Istanbul. © Başbakanlık Osmanlı Arşivi, PLK. p. 5057

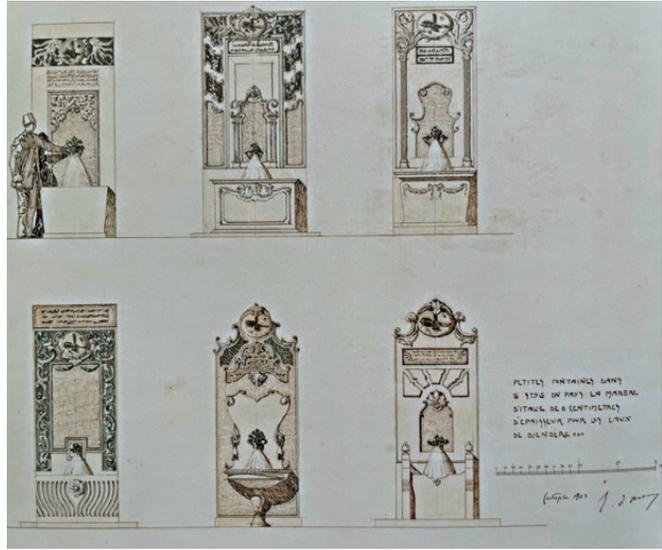


Figura 8 Raimondo D'Aronco, *Petites fontaines dans le style du pays en marbre d'Italie de 6 centimetres d'épaisseur pour les eaux de Djendere*. 1902. Matita china e acquerello. © GAMUD

4 I bozzetti di D'Aronco

Anche D'Aronco propone le sue idee per il secondo modello, con dei bozzetti datati 1902 [fig. 8] la cui didascalia recita: «Petites fontaines dans le style du pays en marbre d'Italie de 6 centimetres d'épaisseur pour les eaux de Djendere» (Barillari, Godoli 1996, 63). Questi progetti sono una cartina al tornasole dell'approccio daronchiano verso la tradizione ottomana. La *tuğra* imperiale è infatti invariabilmente racchiusa in una cornice ovale che sovrasta l'epigrafe, a sua volta contenuta in un pannello singolo o doppio. In alcuni casi la cornice è affiancata da bassorilievi con festoni di foglie (I, II, III, IV). Vediamo però che D'Aronco si prende delle libertà particolari negli schizzi in cui è l'epigrafe a sormontare la *tuğra* (IV), oppure in cui l'iscrizione è contenuta in un pannello di forma non regolare (V). La stessa libertà la ritroviamo nel motivo a ondine inferiore (IV), notevolmente più semplice, razionale e moderno rispetto ai riferimenti barocchi superiori; analogamente, la vasca del modello IV è sormontata da

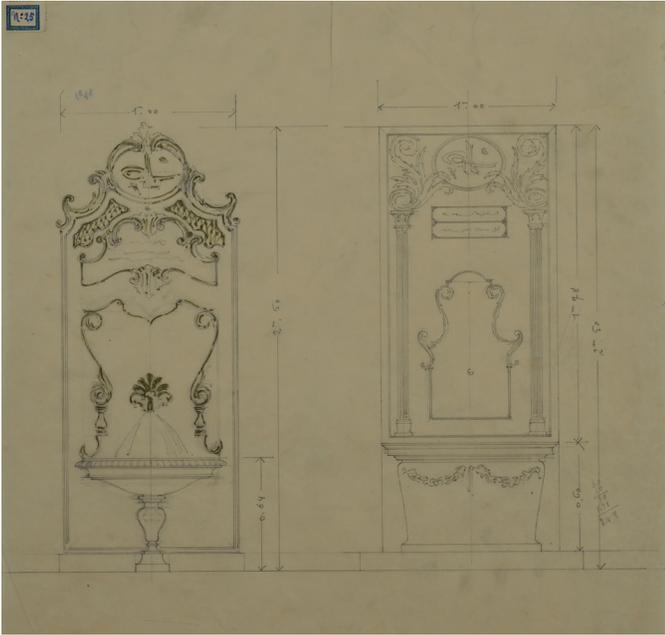


Figura 9
Raimondo D'Aronco,
Schizzo per due fontane.
n.d. Matita su cartoncino.
© GAMUD

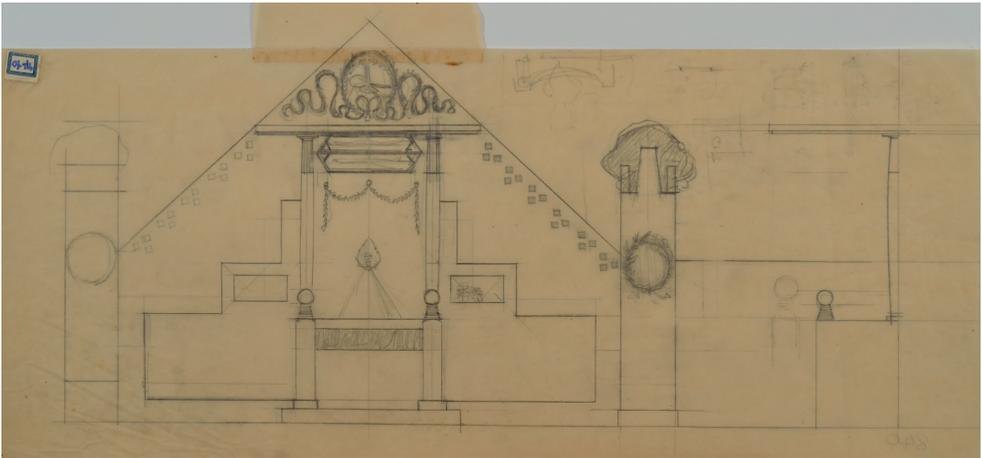


Figura 10 Raimondo D'Aronco, *Schizzo per fontana.* n.d. Matita su cartoncino. © GAMUD

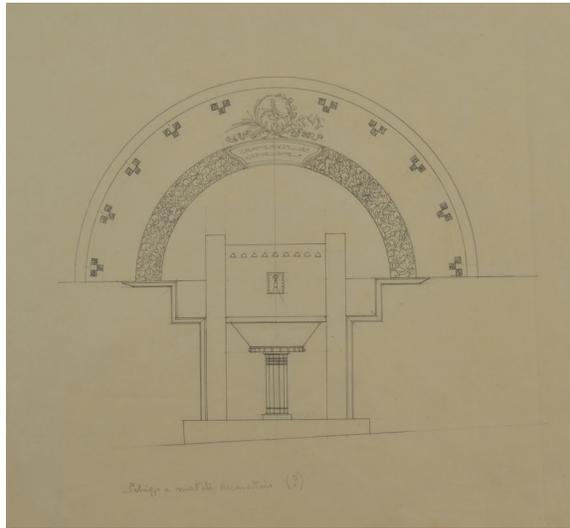


Figura 11
Raimondo D'Aronco,
Schizzo per fontana.
n.d. Matita
su cartoncino.
© GAMUD



Figura 12
Anonimo
[Raimondo D'Aronco],
Fontana angolare.
n.d. Istanbul, Karaköy.
© Nicola Verderame

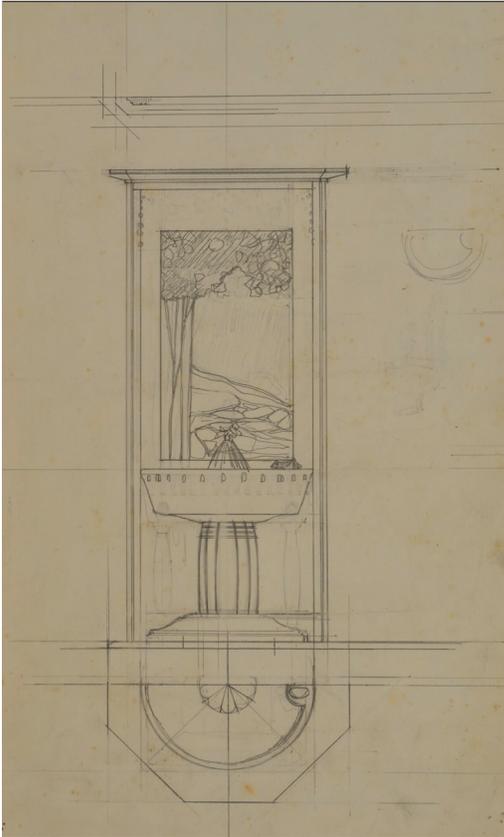


Figura 13
Raimondo D'Aronco,
Schizzo per fontana. n.d.
Matita su cartoncino. © GAMUD

due pinnacoli che rientrano nelle decorazioni di gusto Art Nouveau e che mal si sposano con l'espressione barocca della parte superiore.

L'archivio GAMUD ospita anche altri schizzi di fontane murali in cui l'architetto sembra voler approntare tentativi tradizionalisti e baroccheggianti, con volute e *rocaille* [fig. 9]. In un altro bozzetto [fig. 10], D'Aronco unisce i tratti tipici del gusto secessionista (Nayir 1982, 138) a motivi tardo barocchi ottomani, con festoni vegetali che incorniciano la *tuğra*, un'epigrafe suddivisa in due pannelli e dei festoni che decorano la superficie centrale (in turco *ayna*, 'specchio'), in cui è posto il rubinetto; il tutto inserito in una struttura triangolare, con decorazioni a cubo, colonnine rastremate, riquadri in marmo rettangolari e pomoli sferici.

D'altra parte, ritroviamo in un altro studio per fontana [fig. 11] il motivo a cerchio e tre cubi disposti a triangolo - «una interpretazione della *muqarna* in chiave di scacchiera di gusto secessionista» (Barillari 2006, 74) - nelle finestre del mausoleo di Şeyh Zafir, anche

se con una disposizione opposta dei tre cubi. In una descrizione del mausoleo, Nicoletti (1982, 21) sottolinea l'idea daronchiana di «realizzare della materia pura e nitida», nella quale «le pensiline arcuate sono libere superfici che si inseriscono nel blocco, e tutto infine è trattato con una accuratezza da cesello che ne fa brillare ogni singola parte». Quest'idea fu poi parzialmente realizzata in una fontana anonima a Karaköy [fig. 12], della quale nell'archivio udinese è presente solo uno schizzo della decorazione superiore.

Infine, sempre più a un gusto modernista si rifà il bozzetto di fontana con albero, probabilmente un melo [fig. 13], con un disegno puramente Art Nouveau (un festone di foglie e mele è presente anche nello schizzo [fig. 11], non datato, che potrebbe far pensare a un esperimento per una delle varie ville private che D'Aronco costruisce in quel periodo). Difficilmente questa idea di fontana murale sarebbe stata infatti integrata nel vocabolario visuale dell'acquedotto Hamidiye, che doveva essere ben riconoscibile e celebrativo della figura del sovrano.

5 Una valutazione dei bozzetti daronchiani

I bozzetti udinesi, forse perché troppo decorati e quindi difficili da realizzare in serie per il nuovo acquedotto, forse perché tentativi solo abbozzati di unire barocco e gusto contemporaneo, rimasero sulla carta. Per le fontane murali connesse all'acquedotto Hamidiye fu scelto infatti il disegno di Berthier Pascià, più semplice e con riferimenti più chiari alla fontana di Ahmed III come prototipo di splendore ottomano.

Tuttavia, questi disegni rivelano una grande pluralità di riferimenti estetici. Se tali idee progettuali non trovarono realizzazione, si può concludere, è anche perché il tentativo da parte del sultano di farsi presente con le sue *hayrat* nella vita quotidiana dei sudditi aveva bisogno di un linguaggio estetico meno ardito, più riconoscibile e più in linea con quello dei sovrani del passato, per rimarcare una continuità dinastica che intendeva rinsaldare, anche dal punto di vista simbolico e visivo, la legittimità hamidiana. I bozzetti qui presentati sono dimostrazioni vivide di un approccio eclettico e sperimentale, che si propone di sintetizzare opere idrauliche ottomane e forme mitteleuropee in una visualità ibrida, in linea con un periodo di grandi trasformazioni estetiche.

Bibliografia

- Aicher, P.J. (1993). «Terminal Display Fountains ('Mostre') and the Aqueducts of Ancient Rome». *Phoenix*, 47(4), 339-52.
- Barillari, D. (1995). *Raimondo D'Aronco*. Roma; Bari: Laterza.
- Barillari, D. (a cura di) (2006). *Osmanlı Mimarı D'Aronco – 1893-1909 İstanbul Projeleri* (L'architetto ottomano D'Aronco – I progetti a Istanbul 1893-1909). İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü.
- Barillari, D.; Godoli, E. (1996). *Istanbul 1900: Art Nouveau Architecture and Interiors*. New York: Rizzoli.
- Batur, A. (1968). «Yıldız Serencebey'de Şeyh Zafir Türbe, Kitaplık ve Çeşmesi» (Mausoleo, biblioteca e fontana di Şeyh Zafir a Serencebey, Yıldız). *Anadolu Sanatı Araştırmaları*, vol. 1, 102-50.
- Batur, A. (1982). «Les Œuvres de Raimondo D'Aronco à Istanbul». Istituto per l'Enciclopedia del Friuli Venezia Giulia 1982, 118-34.
- Batur, A. (2000). «Raimondo D'Aronco'nun İstanbul'daki Restorasyon Çalışmaları Bir Örnek Uygulama: Aya Sofya Şadırvanı Restorasyonu» (Una applicazione esemplare delle attività di restauro di Raimondo D'Aronco a Istanbul: Il restauro dello şadırvan di Santa Sofia). *Semra Ögel'e Armağan – Mimari ve Sanat Tarihi Yazıları* (Omaggio a Semra Ögel – Scritti di architettura e storia dell'arte). İstanbul: Ege Yayınları, 71-83.
- Bellingeri, G. (a cura di) (2012). *Nedîm. La canzone d'Istanbul nel primo Settecento. Odi, canti, liriche dal Corno d'oro*. Milano: Ariele.
- Çelik, Z. (1992). *Displaying the Orient: Architecture of Islam at Nineteenth-Century World's Fairs*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.
- Deringil, S. (1998). *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*. London: I.B. Tauris.
- Dinçkal, N. (2004). *Istanbul und das Wasser. Zur Geschichte der Wasserversorgung und Abwasserentsorgung von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis 1966*. München: R. Oldenbourg Verlag.
- Dinçkal, N. (2008). «Reluctant Modernization: The Cultural Dynamics of Water Supply in Istanbul, 1885-1950». *Technology and Culture*, 49(3), 675-700.
- Hamadeh, S. (2002). «Splash and Spectacle: The Obsession with Fountains in Eighteenth-Century Istanbul». *Muqarnas*, 19, 123-48.
- Istituto per l'Enciclopedia del Friuli Venezia Giulia (a cura di) (1982). *Atti del Congresso Internazionale di Studi su «Raimondo D'Aronco e il suo tempo» = Atti di convegno* (Udine, 1-3 giugno 1981). Udine: Istituto per l'Enciclopedia del Friuli Venezia Giulia.
- Kambouroglou, A. [1319] (1903). *L'aqueduc d'eau de source & Les fontaines Hamidié de Constantinople / Dersa'detde Menba' ve Çeşmeleri Suyu*. İstanbul: Matbaa-ı Ahmed İhsan ve Şürekâsı.
- Kazgan, H.; Önal, S. (1999). *İstanbul'da Suyun Tarihi* (Storia dell'acqua a Istanbul). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Nayir, A. Z. (1982). «Raimondo D'Aronco and Ottoman Revivalism». Istituto per l'Enciclopedia del Friuli Venezia Giulia 1982, 135-49.
- Nicoletti, M. (1982). *D'Aronco e l'architettura liberty*. Roma; Bari: Laterza.
- Singer, A. (2003). «Charity's Legacies: Reconsideration of Ottoman Imperial Endowment-Making». Bonner, M. et al. (eds), *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts*. Albany: State University of New York Press, 295-313.
- Singer, A. (2008). *Charity in Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Toderini, G.B. (1787). *Letteratura turchesca dell'abate Giambatista Toderini*. 3 voll. Venezia: Giacomo Storti.
- Uras, B. (2022). *The Balyans: Ottoman Architecture and Balyan Archive*. İstanbul: Korpus.
- Verderame, N. (2018). *Monuments to Charity: Water Infrastructures in the Hamidian Period* [tesi di dottorato]. Berlin: Freie Universität Berlin.

Scambi, ephemera e underground

La circolazione transnazionale del punk attraverso le fanzine negli anni Novanta

Carlotta De Sanctis

Università Ca' Foscari Venezia

Abstract This essay looks at particular types of ephemera, i.e. the fanzines produced by the punk scene in Turkey during the 1990s. Literally derived from the words 'fan' and 'magazine', fanzines played a very important role in the birth, growth and circulation of punk. Before the wide spread of the Internet, some fanzines in Turkey were written in English and exchanged via mail for the specific purpose of establishing contacts with the transactional punk subculture abroad. This contribution will analyse the exchange systems, contents and roles of these documents produced by the local scenes in Turkey in the 1990s, which have only come down to us in very rare copies.

Keywords Fanzine. Ephemera. Punk. Turkey. Exchange.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Scambi e circolazione delle punkzinefuori e dentro la Turchia. – 3 Dalla Turchia all'estero. Estratti dalle punkzinein inglese. – 4 Dall'estero alla Turchia. Estratti dalle punkzinein inglese. – 5 Conclusioni.

1 Introduzione

La circolazione e la diffusione della musica punk è andata e va di pari passo con la storia sociale dei vari contesti in cui ha preso forma e può illustrare specifici processi sia locali sia transnazionali, dalla prospettiva di un susseguirsi di generazioni che hanno trovato in questo genere la propria espressione. La ricchezza che il punk può

apportare all'analisi storico-sociale muove dal fatto di essere un fenomeno ad ampio raggio che oltre alla musica ha fatto proprie numerose istanze di carattere socio-politico, abbracciando e supportando contestazioni frutto dei propri tempi e avanzandone avanguardisticamente di nuove. Quello che il punk simboleggia non è dunque solamente un genere musicale, ma una più elaborata commistione di estetiche e rivendicazioni che ha interessato dapprima specifici contesti, estendendosi man mano al di fuori dei propri spazi di adozione iniziale e assumendo nel tempo caratteristiche di tipo estremamente vario. Oltre alla musica e allo stile estetico dirompente, il processo di circolazione della cultura punk e dei suoi contenuti è stato sostenuto, avvalorato e in alcuni casi preceduto dalla produzione e dallo scambio di un particolare tipo di pubblicazioni indipendenti che ha rappresentato uno dei suoi maggiori canali di espressione e comunicazione: le fanzine.

Termine nato dalla commistione delle parole *fan* e *magazine*, le fanzine sfuggono a una definizione fissa, comprendendo autoproduzioni cartacee, a basso costo, generalmente fotocopiate e distribuite in maniera informale, riguardanti un argomento di interesse comune, condiviso tra una determinata comunità di lettori.¹ Fin dalla metà degli anni Settanta, quando il punk comincia a muovere i suoi primi passi, il connubio tra questo genere musicale e tale tipo di autoproduzioni, comunemente chiamate *punkzines*, è stato particolarmente proficuo. Le *punkzine*, da un lato, hanno infatti comportato un'innovazione grafica che ha forgiato il linguaggio visuale ed estetico del punk stesso, diventando una parte essenziale della sua rivolta culturale (Triggs 2010). Dall'altro, ne hanno permesso una diffusione e un approfondimento a livello contenutistico, sia teorico che politico, a un numero sempre maggiore di appassionati che hanno trovato nelle *punkzine* nuove forme di espressione e autoproduzione (The Subcultures Network 2018).

Le prime fanzine relative al punk emersero in particolare in Inghilterra e negli Stati Uniti parallelamente all'esordio di questo fenomeno. Il loro obiettivo principale era quello di colmare le assenze di una copertura mediatica che, nella seconda metà degli anni Settanta, non si occupava dei gruppi e dei contenuti cari agli appassionati di un tale genere musicale. Le produzioni di questo periodo erano particolarmente incentrate sulla musica e ricalcavano soprattutto la necessità di dissenso propria del primo punk, principalmente diretto al perbenismo, ai formalismi musicali, al mercato discografico. Poi, con il passare del tempo, le fanzine arrivarono a significare qualcosa

1 Le fanzine, per come sono conosciute oggi, nascono tra i circuiti degli appassionati del genere fantascientifico intorno agli anni Venti e Trenta del Novecento. Per una storia delle fanzine, si faccia riferimento a Duncombe [1997] 2008; Triggs 2010.

di più articolato, offrendo contro-narrazioni alle prospettive mediatiche dominanti e contribuendo a riaffermare l'idea del punk come sfida all'industria musicale mainstream, demistificandone i processi e aprendo nuovi accessi all'autoproduzione e alla libera distribuzione. Come notava Jon Savage (2009), queste autoproduzioni effimere e caotiche arrivarono infatti a fornire un complemento letterario e grafico all'assalto musicale e stilistico del punk, costruendo un nuovo linguaggio liberato dalle pressioni della censura e dai dettami editoriali.

A partire dagli anni Ottanta, quando la peculiare spinta oppositiva del punk sembrava essersi man mano esaurita con l'ingresso di alcune band nell'industria discografica mainstream, i suoi semi cominciarono a rifiorire nell'underground acquisendo una maggiore radicalizzazione. In questi anni, la trasformazione di parte della cultura punk in una pratica coerente e coesa all'anarchismo,² portò a una sostanziale introduzione nelle fanzine di simboli e temi più spiccatamente politici. Dal proporsi come una sorta di riviste musicali, le zine arrivarono a dare forma attiva alla politica culturale del punk, permettendo a coloro che ne facevano parte di riaffermare le proprie identità e ricreare le proprie narrazioni. La maggioranza delle pubblicazioni di questi anni cominciarono dunque a giustapporre recensioni di concerti e servizi sulle band a immagini di graffiti sui muri, ritagli di giornale e foto di quartieri popolari, guerre e devastazioni. Nei contenuti, articoli sull'antirazzismo, i diritti degli animali e la repressione erano affiancati da interviste sulla propria condizione di giovani adolescenti o sulle esperienze di altri collettivi. L'effetto di questo processo, come afferma Matthew Worley (2015), fu quindi quello di individuare nel punk un veicolo per il reportage socio-politico, una modalità di documentazione e, al tempo stesso, uno stimolo critico per la protesta.

È proprio all'inizio degli anni Ottanta che le geografie del punk iniziarono gradualmente ad ampliarsi con esperienze musicali e collettive che avrebbero cominciato a fiorire non solo nelle grandi città europee, ma anche in contesti più piccoli e inizialmente più periferici rispetto ai centri di produzione storicamente più attivi (Masini 2019). In questo processo le fanzine sono state, prima di Internet, uno dei principali canali di diffusione della cultura punk sia nei circuiti locali sia in quelli transnazionali, funzionando da rete nello scambio di prospettive, contatti e informazioni tra le varie scene dell'underground. Nei primissimi anni Novanta, infatti, grazie anche a una maggiore facilità di scambi e comunicazioni a livello internazionale,

2 Questo processo è stato profondamente influenzato dai Crass, un collettivo anarchico e gruppo punk formatosi in Inghilterra nel 1977. I Crass sono considerati i promotori del movimento anarco-punk e dello slogan 'DIY' (Do It Yourself). Per un approfondimento, si veda il volume curato da Mike Dines e Matthew Worley (2016).

il processo di diffusione a macchia d'olio del punk assunse una connotazione di carattere globale cominciando a interessare contesti fuori dall'Europa occidentale e dagli Stati Uniti. Tra vari altri Paesi, durante quel periodo, il punk cominciava a emergere anche in Turchia.³

L'iniziale circolazione della musica punk in Turchia era in parte conseguente alla maggiore circolazione di merci e contatti avviata con i processi di liberalizzazione economica del Paese a partire dagli anni Ottanta, e si istituiva dapprima a livello informale tramite contatti e conoscenze personali di coloro che, dopo un periodo all'estero, riportavano in patria i primi vinili di generi musicali non ancora distribuiti a livello locale.⁴ A questa prima fase di distribuzione informale sarebbe seguita, a partire dagli anni Novanta, una maggiore diffusione di nuovi generi musicali e successivamente la nascita di una vera e propria scena punk che, seppur numericamente piuttosto limitata, cominciava a diffondersi nelle zone centrali delle grandi città, in particolare Istanbul e Ankara.⁵ Lo scambio e la circolazione di punkzine, dapprima con l'estero e poi come pratica di autoproduzione locale, seguì questo percorso e per alcuni aspetti risultò essere uno dei principali motori di diffusione dell'apparato simbolico e contenutistico.

2 Scambi e circolazione delle punkzine fuori e dentro la Turchia

Negli anni Novanta, quando le prime fanzine relative al punk cominciarono a diffondersi in Turchia,⁶ da un punto di vista stilistico e contenutistico debuttarono con una veste già sufficientemente elaborata, potendo contare sugli esempi della ricca storia dell'autoproduzione internazionale che le aveva precedute. Questi tipi di fanzine, scritte in turco e indirizzate alla scena punk locale, fungevano a livello pratico da collegamento tra le band e la più ampia cultura punk, funzionando da connettori fra i vari autori,⁷ i gruppi e i propri lettori/

³ Per una descrizione più esaustiva della nascita del punk in Turchia, si rimanda a De Sanctis 2021.

⁴ Questi processi, che hanno riguardato in un primo momento anche la circolazione dell'heavy metal, sono raccontati nel testo di Pierre Hecker (2012).

⁵ Per una raccolta delle testimonianze dirette dei protagonisti della scena punk nella Turchia degli anni Novanta, si faccia riferimento al volume a cura di Boynik e Güldallı (2007).

⁶ Nel sito TRAVMA. *Collective Memory of Punk in Turkey* sono digitalizzate e catalogate le copertine delle principali fanzine pubblicate in Turchia durante gli anni Novanta. <https://punktravma.com>.

⁷ Gli autori delle punkzine dei primi anni Novanta erano principalmente di sesso maschile. A partire dagli anni Duemila, hanno cominciato a comporre e pubblicare fanzi-

lettrici. A livello locale, le fanzine circolavano per scambio diretto, venivano rilasciate nelle librerie che curavano pubblicazioni di sinistra, nei *sahaf*,⁸ o scambiate tramite posta, ampliando un'utenza che talvolta, oltre ai centri metropolitani, arrivava a comprendere anche altre città della Turchia. Le zine musicali, che andarono a costituirsi intorno alla scena punk e metal, nei primissimi anni Novanta inaugurarono infatti una nuova pratica di autoproduzione fino a quel momento piuttosto sporadica in Turchia, e che man mano si andò a diffondere anche in altri ambiti.

Se le fanzine più numerose e scritte in turco facevano parte di un circuito di distribuzione locale, diversi autori cominciarono a scrivere anche punkzine in lingua inglese, restituendo reciprocità agli scambi con l'estero. I sistemi di scambio con gli altri Paesi erano basati sui circuiti postali e comprendevano l'invio di cassette e/o di altre fanzine che oltre alla propria venivano selezionate, (ri)fotocopiate e spedite perché ritenute particolarmente interessanti. La loro circolazione non era quindi fondata su un'ottica di guadagno, ma su una prospettiva di diffusione e (ri)distribuzione. Da un punto di vista pratico, infatti, per i giovani punk in Turchia scrivere punkzine in inglese e inviarle all'estero serviva a ricevere in cambio altre zine senza doverle necessariamente acquistare. Si instaurava così un sistema circolare che tramite l'invio dei propri materiali permetteva di riceverne di nuovi da leggere e condividere.

Fanzine come *Punx Pest* (Ankara, dal 1992), *Truth?* (Istanbul, dal 1993), *Action Speaks Louder Than Words* (Istanbul, dal 1994), *Politicartoon* (Istanbul, dal 1995), *Unity of Black Anarres* (Istanbul, dal 1996),⁹ sono esempi significativi. Tali pubblicazioni, rispetto a un più ricorrente filone narrativo del punk, avevano la peculiarità di essere scritti in riferimento a un pubblico straniero, quasi del tutto estraneo alla Turchia, con il quale si costruiva un racconto del sé, della scena punk locale e della realtà socio-politica del Paese dalla prospettiva di adolescenti che si identificavano nella più ampia cultura del punk.

ne anche delle autrici. Nei decenni successivi si è iniziato ad assistere alla produzione di punkzine locali in chiave femminista.

8 Librai di seconda mano, alcuni dei quali hanno svolto un ruolo fondamentale per la nascita del punk in Turchia. In assenza di altri spazi collettivi dove riunirsi, i *sahaf* fungevano infatti da luoghi di ritrovo pomeridiano dove si andavano a costituire contatti e conoscenze che portavano poi all'organizzazione delle prime band. Dai *sahaf* era anche possibile trovare riviste di seconda mano a basso costo, con le quali preparare i collage per le fanzine.

9 I documenti nominati in questo testo fanno parte di un più ampio progetto di ricerca e catalogazione *in itinere* portato avanti dall'Autrice di questo articolo. Le fanzine citate, la maggior parte delle quali esiste oggi solo in unica copia, fanno parte di un più ampio archivio privato che comprende più di cento documenti. Per un approfondimento sull'aspetto archivistico degli ephemera underground in Turchia, si rimanda a De Sanctis 2022.

Queste fanzine, scritte in inglese, venivano pubblicate da diversi autori - la quasi totalità dei quali di sesso maschile - che nella maggior parte dei casi producevano anche fanzine in turco, e restarono attive fino alla fine degli anni Novanta. Nell'ultima fase di questo decennio, infatti, una maggiore diffusione di Internet andò a soddisfare e ad accelerare i sistemi di contatto e comunicazione, rendendo le fanzine cartacee piuttosto obsolete.¹⁰

Le connessioni stabilite tra i circuiti del DIY - che abbracciano le pratiche di autoproduzione come etica d'emancipazione dalle dinamiche di produzione, dipendenza e delega - si basavano sui recapiti postali riportati sulle stesse fanzine e, oltre alla circolazione materiale di audiocassette o altre punkzine, riguardavano i contatti con etichette indipendenti,¹¹ oppure interviste a varie band che venivano poi pubblicate nelle fanzine locali. Inoltre, lo scambio di zine con l'estero, al di là dell'approfondimento musicale, rendeva possibile la diffusione di un apparato simbolico e contenutistico proprio delle politiche culturali del punk anche a gruppi di ragazze e ragazzi che vivevano in contesti geograficamente diversi rispetto ai centri propulsivi di simili culture underground. Temi come l'antimilitarismo, l'anarchismo, il veganismo, le posizioni anticarcerarie, trovarono nelle punkzine dei rari spazi indipendenti in cui essere trattati, letti e diffusi. Questo processo implicava dapprima un avvicinamento alle tematiche ricorrenti nella cultura punk e quindi una loro reinterpretazione e contestualizzazione a livello locale.

L'apparato critico del punk e il suo fondamentale concetto di 'No Future' rappresenta(va)no una reazione giovanile al fallimento della politica e a una dilagante sensazione di assenza di un futuro auspicabile, nonché condizioni ascrivibili a contesti e circostanze storiche che, a cavallo degli anni Ottanta, accomunavano inizialmente diversi Paesi dell'Europa occidentale. Tuttavia, la Turchia degli anni Novanta non era affatto estranea ai processi di produzione iniqua, polarizzazione sociale e privatizzazione insiti nelle politiche neoliberali che anche altrove avevano attivato le critiche proprie del radicalismo punk. E non era neppure aliena a quella 'svolta culturale' che implicava la trasformazione del personale nel politico e che poneva

10 All'inizio degli anni Duemila le fanzine pubblicate in cartaceo si ridussero drasticamente di numero. Negli ultimi anni si assiste a un ritorno di queste pubblicazioni. Le punkzine contemporanee ricoprono generalmente un ordine di necessità diverso, ora non più funzionale alle reti materiali di scambio e comunicazione, ma maggiormente incentrato sulle necessità artistiche ed espressive di singoli o collettivi.

11 Fino al 1999, le poche incisioni di brani o split di vinili di gruppi punk/hardcore in Turchia venivano pubblicate all'estero grazie al sistema di contatti e scambi postali con le etichette indipendenti del circuito DIY. Il primo album di musica punk pubblicato in Turchia è *Telaşa Mahal Yok* dei Rashit (1999), da parte dall'etichetta discografica Kod Müzik. Questo tema è stato trattato nell'articolo di Tolga Güldalli (2018).

maggiore enfasi sulle risposte individuali alle questioni di sessualità, identità, tempo libero e piacere. Dunque, quando i temi affrontati dal punk cominciarono a circolare tra piccoli gruppi di giovani in Turchia, tali tematiche trovarono un terreno sociale e generazionale piuttosto fertile nel quale attecchire.

Per molti dei ragazzi e delle ragazze appartenenti per la maggior parte a famiglie di sinistra della classe media che, in età adolescenziale, si avvicinarono a questa controcultura in Turchia, la lettura delle fanzine straniere rappresentò il primo e più ravvicinato approccio diretto all'apparato iconografico composto di slogan, simboli ricorrenti, marchi boicottati. Ma anche a prospettive di stampo anarchico, anticapitalista, antirazzista difficilmente accessibili in altri contesti e dunque particolarmente significative nella costituzione del proprio immaginario politico. Allo stesso tempo, le fanzine straniere introdussero temi squisitamente legati alle politiche culturali del punk: l'etica del DIY; quella *straight edge*, una sottocultura del punk/hardcore emersa nei primi anni Ottanta, i cui aderenti praticavano l'astensione dall'uso di alcol, tabacco e droghe ricreative, in reazione alle tossicodipendenze dell'epoca; e successivamente quella *riot grrrl*, una prospettiva femminista radicale del punk nata nei primi anni Novanta negli Stati Uniti come reazione all'imperante maschilismo delle scene underground. La portata simbolico-contenutistica di queste autoproduzioni comprendeva dunque un complesso apparato di narrative politiche e generazionali che riaffermava, nella sua applicazione, l'appartenenza a un'astratta comunità di riferimento.

Le punkzine scritte in inglese e indirizzate all'estero sono, anche da un punto di vista storiografico, documenti particolarmente interessanti in quanto rari esempi di autoproduzioni e autonarrazioni giovanili riferite a un contesto transnazionale e, come tali, intenzionalmente esplicative della condizione dei giovani (punk) in Turchia durante gli anni Novanta. Queste fanzine, redatte per un pubblico straniero, erano incentrate sulla musica, con espliciti riferimenti all'anticapitalismo internazionale e degli articoli generali di accusa diretta all'ordine securitario o alle conseguenze dell'iniquo sviluppo a livello globale. Il corpus principale di queste pubblicazioni era composto sia da interviste a varie band del circuito punk/hardcore all'estero, sia da resoconti interni sulla scena punk in Turchia. Questi due livelli narrativi forniscono la possibilità di sviluppare una doppia analisi: l'una incentrata sull'autoracconto della condizione giovanile e della scena punk locale, dunque in una direzione che va dalla Turchia all'estero. L'altra, articolata in una prospettiva dalla direzione inversa, focalizzata sulla percezione del Paese dall'esterno contenuta nelle interviste ai gruppi punk stranieri, sulla descrizione di altre scene punk, sulla pubblicizzazione di campagne internazionali.

3 **Dalla Turchia all'estero. Estratti dalle punkzine in inglese**

Le zine scritte in inglese negli anni Novanta comprendevano, nella maggior parte dei casi, una sezione introduttiva di resoconti della scena locale accompagnata da descrizioni più ampie sulla situazione socio-politica del Paese. Questi report, consapevoli della presunta subalternità geografica del proprio contesto di provenienza rispetto alle traiettorie principali del punk/hardcore, avevano la funzione di contestualizzare il Paese alla maggioranza dei lettori che non avevano alcuna familiarità con la Turchia. Allo stesso tempo, rappresentavano i primi tentativi di fare capolino e di prendere parte ai circuiti del DIY transnazionale che in quegli anni erano nel vivo della propria attività. L'inglese utilizzato in queste fanzine seguiva i criteri della funzionalità e della comprensione piuttosto che quelli della correttezza e del formalismo, in una prospettiva che il punk ha accolto e promosso non solo per la musica ma in tutte le sue produzioni. Tuttavia, la conoscenza di una lingua straniera è anche un indicatore della collocazione sociale del punk in Turchia, dunque di un fenomeno circoscritto a giovani adolescenti che avevano o avevano avuto la possibilità di frequentare licei dove si insegnava una seconda lingua e sui quali erano riposte alte aspettative sociali. In una delle primissime fanzine, scritte appunto in inglese e indirizzata all'estero, si legge:

Well! Turkey is a muslim country, is really a hard place for any kind of non-conformity. Of course some problems are common with the other countries, but here is more dense and strong like that: the police bother you if you wear earrings, have long hair or a mohawk. [...] The Punk-HC [punk/hardcore] scene in Turkey is truly very very poor. [...] A big problem is that, most of the people in other countries don't know that we have a musical underground in Turkey. [...] We are working on changing this situation. But on the other hand, smaller scenes are better than the big ones as soon as a scene gets big it's getting boring and stagnant. Small scenes are much more active and creative. (*Punx Pest #1*, 1992)

In questo estratto si percepiscono i primi passi di una scena musicale che si andava formando e che all'inizio contava solo una decina di band sparse tra Istanbul e Ankara. Come afferma Keith Harris (2000), sebbene non esista un punto di vista privilegiato da cui esprimere un giudizio complessivo sui risultati della globalizzazione della musica, è importante cercare di trovare una prospettiva analitica che permetta di mettere in relazione casi particolari con processi globali. Se, come analizzato anche altrove (De Sanctis 2021), da un punto di vista strutturale l'esordio del punk in Turchia si iscrive all'interno dei processi socio-economici avviati

con l'introduzione massiccia nel Paese delle politiche neoliberiste, i resoconti delle scene locali ci forniscono la percezione interna di questo processo d'esordio. In questo estratto, ad esempio, è netta la percezione iniziale di comunicare con scene transnazionali a un livello di attività e organizzazione più vivace rispetto al contesto turco. Ma è altrettanto lucida la consapevolezza dello stigma sociale e delle misure repressive della Turchia degli anni Novanta nei confronti delle estetiche e delle attitudini 'non-conformi', che da una visuale interna rendevano più difficile il processo di adesione a forme di trasgressione estetica, attitudinale e organizzativa.

Tuttavia, gli espliciti riferimenti alla situazione del Paese aderiscono a una prospettiva più ampia dell'anarco-punk, per cui la religione è riconosciuta come una radice dell'oppressione, un costrutto morale e istituzionale utilizzato storicamente per proteggere le élite dominanti. Lo Stato, invece, viene presentato come un apparato di repressione che esercita il potere in difesa di interessi specifici utilizzando le forze di polizia e dell'esercito per controllare e reprimere ogni traccia di resistenza. Questo tipo di prospettive costituisce senz'altro una *unicum* nelle letture politiche diffuse tra i giovani in Turchia, e dimostra come le fanzine siano state dei veicoli di immaginari di tipo critico effettivamente nuovi a livello generazionale.

Se nell'estratto precedente la descrizione della nascente scena punk in Turchia viene presentata in un riferimento dicotomico di trasgressione/repressione, scritto del resto per mano di giovani facenti parte della prima generazione nata dopo il colpo di stato del 12 settembre 1980, in un report successivo, pubblicato nel primo numero della fanzine *Unity of Black Anarres*, la scena punk locale viene inserita all'interno di una lettura socio-politica di più ampio respiro. In un articolo intitolato 'Drowning in Squalor' mosso dall'intento di inquadrare la Turchia di quegli anni dal punto di vista socio-politico, l'autore della fanzine scrive:

Turkey is like the 3rd world countries trying to develop both technologically and economically [...] Its regime is republic. The governing of the state has always been by the right-wing parties. [...] I don't support the working class neither [...] Because working for state and only that you are obligated to is shortly SERVITUDE, not freedom or not producing. [...] Narrow-minded leftists, fascist workers, junky youth. What's left? 'leftovers' are libertarians, anarchists, gays, lesbians, punks and some others. That is to say the minority in Turkey. Do not try to change the regime, destroy all of them. (*Unity of Black Anarres* #1, 1996)

Anche questa prospettiva è riconducibile a una più ampia presa di distanza veicolata dalla cultura punk, che in questo caso prende in considerazione gli orientamenti ideologici sia della destra che del-

la sinistra. Questo distacco da qualsivoglia paternità ideologica assumeva, soprattutto nei primi anni di diffusione del punk, caratteristiche spiccatamente provocatorie. L'impulso costante del punk era infatti quello di 'fare da sé', di non conformarsi ai diktat e alle dottrine delle ideologie storiche. Se però nel corso del tempo il punk arrivava a essere corteggiato da diverse fazioni politiche che in alcuni Paesi cominciavano a riconoscergli un potenziale di attrazione giovanile, in Turchia è sempre stato profondamente osteggiato: dalla destra per ovvi motivi di ordine, morale e decoro, dall'estrema sinistra soprattutto perché simbolo dell'imperialismo culturale. Da questo punto di vista, l'identificazione tra le fila dei «*leftovers*» è particolarmente significativa, in quanto riferita a identità politiche che durante gli anni Novanta stavano man mano nascendo e che sarebbero andate a costituire una parte consistente delle lotte sociali degli anni a seguire.

Nonostante la sua pretesa autonomia come fenomeno slegato da storiche affiliazioni politiche, le tracce documentarie lasciate nelle fanzine aiutano a collocare il punk all'interno di una cornice storico-sociale che allo stesso tempo rispondeva alle nuove dinamiche locali e globali. Tale contestualizzazione è resa possibile anche dal riferimento ad alcune campagne che stavano nascendo in Turchia durante gli stessi anni di emersione del punk. È questo, ad esempio, il caso del sostegno a 'Arkadaşıma Dokunma!' (Non Toccare il Mio Amico/la Mia Amica!), una delle prime campagne civili organizzata nel 1994 e coordinata principalmente da un gruppo di donne impegnate nella denuncia del razzismo, del nazionalismo e della guerra perpetrata contro il popolo curdo.¹² Nel secondo numero di *Action Speaks Louder Than Words*, fanzine pubblicata anch'essa nel 1994, si legge: «The column we are doing now is about a campaign against racism, fascism, nationalism and all kinds of oppression. It is firstly found in France. Now we are showing the Turkish side of this campaign».

Nell'estratto di un testo intitolato emblematicamente 'First World', l'autore della fanzine *Truth* invitava i lettori a creare dei contatti, copiare e diffondere le fanzine, prendendo allo stesso tempo le distanze da atteggiamenti omofobi, sessisti, razzisti e fascisti:

TRUTH is an ANTI COPYRIGHT/ANTI CONTROL zine and if you want you can print it in your area, I don't' fucking care about it. [...] I want hear from everybody who read this zine and all of you

¹² Nelle punkzine scritte in inglese dei primi anni Novanta i riferimenti alla questione curda sono piuttosto sporadici, segno della conformazione specificamente urbana del punk, concentrato negli ambienti di Istanbul, Ankara e successivamente Izmir. In queste fanzine non viene esplicitamente elaborato, ma solamente riferito, un dibattito di denuncia che negli stessi anni stava prendendo piede in alcune associazioni per i diritti umani.

can write me about everything. Sure, all letters will be answered... Also I want to interested in your band, zine and distribution or any project like these. Then get in touch. But any homophobic, sexist, racist/fascist stuff never get in touch! Fuck off! [...] In the following issue there will be more many Turkish stuff/information. I think it is really interesting for you... (*Truth #1*, 1993)

Sebbene negli anni Novanta in Turchia non si potesse parlare di un vero e proprio movimento punk e l'identità politica della scena locale fosse ancora in corso di definizione, queste tracce rappresentano degli indicatori, inizialmente piuttosto individuali, delle traiettorie di una scena nascente che man mano si andava a collocare all'interno di un puzzle di nuovi protagonisti nel panorama socio-politico. È quindi chiaro come i riferimenti contro l'omofobia, il sessismo, il razzismo e il fascismo siano il segno di un cambiamento generazionale e di nuove dinamiche sociali che negli stessi anni stavano prendendo piede nel Paese. Ma sono anche i segni di una lingua comune del punk, che negli anni Novanta diffondeva a livello transnazionale simboli e contenuti, in una sorta di linguaggio collettivo. Anche se è piuttosto complesso definire la misura in cui le attitudini abbracciate dal punk fossero, a livello locale, effettivamente acquisite o solamente esternalizzate in quanto parte di un linguaggio comune, resta il fatto tangibile della loro traccia. Quello veicolato dalle fanzine non era dunque solo uno scambio tematico rispetto a una passione musicale, ma un confronto su un più articolato apparato contenutistico ed espositivo che univa generazioni geograficamente distanti che entravano in comunicazione tra loro in maniera indipendente e spontanea.

4 Dall'estero alla Turchia. Estratti dalle punkzine in inglese

La direzionalità 'dall'estero alla Turchia' si evince principalmente nei testi che includono interviste a band straniere, dove gli spunti e le curiosità personali emergono in maniera più diretta. Solitamente le domande venivano inviate per corrispondenza e le risposte erano pubblicate nel numero della fanzine corrispondente al periodo di ricezione. Il seguente estratto è estrapolato dall'intervista a un componente di un gruppo punk in Grecia che, dopo una serie di domande relative alla formazione della propria band, ai dischi pubblicati, alla scena musicale, risponde ai consueti quesiti relativi alla Turchia:

- What do you think about political problems between Turkish and Greek governments? [...]
- As I already told every national state wants to have national enemies. So both Turkish and Greek governments want to make

some problems. This is very good for them cause people will not see real problems (police brutality, unemployment, misery, nuclear disaster etc.) and care only how to win the national 'enemies' and how to protect the nation. My grandma was living in Turkey. She has told me that between Turks and Greeks there was no problems. The leaders / bosses want to be enemies, but we must know that they (leaders / bosses) are the only real enemies. (*Politicartoon #1*, 1995)

Se nelle ricorrenti domande riguardanti il livello personale di conoscenza della Turchia nella maggior parte delle interviste all'estero viene ammessa una quasi totale assenza di qualsiasi tipo di informazione, la prossimità con la Grecia e le relazioni storiche tra i due Paesi, spesso traumatiche, forniscono risposte di grado più articolato. Anche in questo caso, il disconoscimento delle politiche avviate dai governi e dal capitale fa parte di una più ampia prospettiva del punk, che nell'estratto si intreccia alle storie e ai racconti familiari riportati come testimonianze della 'gente' contro le decisioni del potere e dei governi. Tuttavia, l'approccio critico nei confronti del potere e delle istituzioni, centrale in ogni tipo di prospettiva vicina all'anarchismo e in questo caso veicolato dal punk, rappresenta una prospettiva politica particolarmente rara tra i giovani in Turchia, dato l'esteso riconoscimento quasi sacrale della centralità dello Stato.

In un altro estratto di un'intervista del 1993 a un componente di una band tedesca, viene chiesto quale sia il proprio punto di vista riguardo alla popolazione turca che vive in Germania. Anche qui è evidente il tentativo, elaborato in termini spontanei, di riproporre immagini positivi e non collegati al dilagante razzismo:

- What do you think about the Turkish scene, bands? What do you think about Turkish people in Germany?
- A couple of days ago I got a letter/tape from Turkey but I'm sorry I can't remember the name of the band, it was strong Hc, real good sound!! I also know there are a couple of Metal/Death Metal bands as well. Turks in Germany, I know a couple from my work they are mostly very friendly, but they can't understand how someone can get an 'outfit' like I use to have. But these are more the older people. The younger ones I know are same like Germans, they were born in Germany, lived all time here in Germany so they are to me German people like myself. (*Truth #1*, 1993)

Il primo aspetto riguarda le relazioni in ambito musicale elaborate tra la Germania e la Turchia. A differenza del percorso intrapreso alcuni anni dopo dall'hip-hop e modulato su una maggiore connessione

con la Germania,¹³ in una prima fase del punk in Turchia l'influenza dei gruppi tedeschi era sicuramente determinante ma non necessariamente strutturata in collaborazioni pratiche sviluppate in maniera organica. Questo perché il punk/hardcore, specialmente nelle prime fasi di formazione delle scene più piccole, rappresentava un fenomeno profondamente incentrato su relazioni amicali e quotidiane. Diversamente da altri generi per cui i contratti discografici e le collaborazioni possono rappresentare un obiettivo più concreto, il punk/hardcore si evolveva su reti informali che in Turchia, anche a causa delle limitazioni in termini economici e di mobilità, rimanevano in un primo momento abbastanza locali.

Il secondo aspetto riguarda invece il proprio posizionamento nei confronti di categorie e immaginari nazionali e la personale volontà di distanziarsi da opinioni divisive. Se nelle interviste questi temi ricalcavano punti di vista, seppur generalizzati, di adolescenti piuttosto familiari con le politiche culturali del punk che sceglievano di rifugiarsi da categorie razziste e nazionaliste, nei testi di approfondimento o nelle varie campagne internazionali gli stessi temi venivano riproposti a un livello teorico più strutturato. Nelle punkzine, infatti, veniva spesso pubblicizzati collettivi e campagne internazionali che, oltre all'anarchismo, riguardavano allo stesso tempo posizioni anticarcerarie e antirepressive. Queste campagne avevano sia la portata di denuncia politica, sia un ruolo informativo sulle attività di gruppi e collettivi internazionali che consolidavano l'immaginario su ciò che succedeva altrove. Da questo punto di vista le fanzine, oltre alla copertura di un genere non trattato nelle riviste musicali di quel periodo, funzionavano da caleidoscopio della scena internazionale e delle attività portate avanti dai vari collettivi focalizzati sui temi cari al punk e all'anarchismo.¹⁴ Nel seguente estratto della fanzine *Punx Pest*, ad esempio, vengono presentate le attività e gli obiettivi di un collettivo in California, associato allo stesso tempo alla musica punk e alle autoproduzioni:

Anarchy Village 13 is an Independent Enclave in the forest of N. California, created by the International Music Workers Union as an alternative to urban living, in preparation to the collapse of society and the eminent civil war. [...] Our activity has ranged across the world since 1986 on such issues as censorship, racism, the drug war native American land right, police abuse, political prisoners, repression in the ex-Soviet Bloc, Middle East, and S. America. (*Punx Pest* #3, 1992)

13 Per un'analisi sulla diffusione della musica hip-hop in Turchia, si faccia riferimento a Solomon 2005.

14 Per una riflessione teorica più approfondita sulle relazioni tra punk e anarchismo, si faccia riferimento a Donaghey, Boisseau, Kaltefleiter 2022.

Questi testi di denuncia delle carcerazioni di prigionieri politici, degli abusi da parte della polizia e i relativi posizionamenti di stampo anarchico e antirazzista rappresentavano per molti di coloro che si avvicinavano alla scena punk in Turchia il primo approccio a tali tipi di argomenti. Infatti, se le reti del punk in altri contesti potevano basarsi su livelli di connessione e comunicazione facilitati dalla vicinanza geografica, dalla possibilità di spostamento e dall'esistenza di reti e spazi condivisi che garantivano la creazione di economie alternative alle quali appoggiarsi, in Paesi come la Turchia la partecipazione al dibattito elaborato intorno al punk avveniva quasi esclusivamente tramite le fanzine. Le zine, seppur a un numero piuttosto circoscritto di ragazzi e ragazze, presentavano una prospettiva critica inedita, in grado di connettere alla dilagante disillusione generazionale nuove direzioni di lotta politica.¹⁵

L'ultimo aspetto considerato nella traiettoria 'dall'estero alla Turchia' riguarda invece la circolazione di un vocabolario proprio del punk riguardante le attitudini e le correnti legate a questa scena dell'underground musicale. L'apparato testuale delle punkzine era infatti costituito anche da questioni relative all'estetica, al consumo di alcol e droghe, al vegetarianismo, e quindi da tutta una serie di scelte e atteggiamenti discussi nelle reti del punk transnazionale e abbracciati a vari livelli da diversi collettivi. Nell'estratto dell'intervista che segue viene, ad esempio, esplicitata da un componente di una band straniera l'attitudine *straight edge*, una corrente in voga in alcuni circuiti dell'hardcore degli anni Novanta nata in contrapposizione agli abusi di sostanze nei circuiti dell'underground collegati a riflessioni politiche:

Remember that we probably have only one life on this beautiful planet, enjoy it! Fuck drink + drugs. The only stimulation the mind need is the education of life, these are lots of thing here and past the boundaries of this world of extreme interest and it's up for the individual to find out about them. Take care!! (*Politicar-ton #1*, 1995)

Queste posizioni in Turchia non erano sempre connesse a pratiche concrete né tanto meno rinforzate dall'esistenza di un tessuto fertile sul quale attecchire. Molte di queste attitudini durante gli anni Novanta non si concretizzarono infatti in vere e proprie correnti ma rimasero perlopiù scelte di carattere individuale e transitorio, o con-

¹⁵ I ristretti circuiti locali vicini all'anarchismo che negli anni Novanta vivevano una fase di nuova elaborazione, non avevano in un primo momento rapporti organici con il punk né tanto meno con i giovani coinvolti in questo fenomeno. Per una storia dell'anarchismo in Turchia, si faccia riferimento a Soydan 2013.

divise all'interno di un ristretto gruppo di amici. Anche per quanto riguarda riflessioni più strutturate relative al movimento *riot grrrrl*, una prospettiva radicale di genere connessa alle scene musicali underground, bisognerà aspettare una nuova generazione del punk in Turchia che nel primo decennio degli anni Duemila comincerà a intessere un dibattito più concreto sulla presenza delle donne o di altre identità prima marginalizzate. I contenuti delle fanzine negli anni Novanta rappresentano quindi i primi semi di un processo che si andrà a strutturare in maniera più concreta negli anni a seguire, per mano di generazioni successive. Tuttavia, i contenuti di questi documenti rappresentano l'inizio di un processo e di un dibattito profondamente nuovo non solo per il punk, ma per gli approcci di matrice più ampia e articolata collegati alle sue politiche culturali.

5 Conclusioni

Le fanzine associate al punk offrono da un punto di vista storico-sociale una fotografia degli interessi, delle opinioni, degli stimoli di ambienti giovanili figli dei cambiamenti socio-economici, culturali e politici del proprio tempo. Nel caso delle punkzine pubblicate in Turchia negli anni Novanta, queste tracce documentarie rappresentano una voce non necessariamente identificativa rispetto alle più ampie traiettorie generazionali, ma pur sempre rivelatrice di importanti tendenze ed esperienze giovanili. Quello che le fanzine riferiscono è un apparato simbolico e contenutistico che da un lato rivela i processi intrinseci alla formazione della scena punk locale, dall'altro un più generale processo di trasformazione sociale. Indubbiamente, l'antisessismo, il disconoscimento del razzismo e dell'omofobia erano parte integrante dei cambiamenti socio-culturali di quegli anni. Altri contenuti di critica alle nuove trasformazioni economiche e politiche, allo Stato e al potere connessi a una più ampia prospettiva dell'anarco-punk possono invece essere interpretati come riferimenti a una rete transnazionale che oltre alla musica si confrontava e veicolava ulteriori approcci politici.

In questo contesto, le pratiche di scambio postale di fanzine pensate e scritte per l'estero dimostrano in maniera evidente il grado di *agency* dei processi organizzativi associati alle reti e alle autoproduzioni indipendenti. Queste pubblicazioni, funzionando come 'piattaforme' di espressione creativa e politica, prima dell'uso dilagante di Internet, hanno avuto il merito di veicolare i contenuti e le politiche di subculture che, nate nei decenni precedenti negli Stati Uniti e in Europa occidentale, si stavano man mano diffondendo su scala globale generando ulteriori interpretazioni e traduzioni delle proprie pratiche e prospettive. In questo senso, il concetto di direzionalità - dalla Turchia all'estero e dall'estero alla Turchia - permette di identificare,

nei contenuti di queste fanzine, differenti livelli di reciprocità, mettendo in luce come nella struttura dello scambio si configuri da un lato il racconto della propria esperienza, dall'altro l'acquisizione e la reinterpretazione di concetti e posizionamenti politici comuni a un circuito transnazionale di appassionati del punk e del DIY.

Se infatti la direzionalità dalla Turchia fornisce una chiave di lettura della percezione interna giovanile delle dinamiche e delle politiche del Paese, e allo stesso tempo colloca la nascita del punk all'interno di un panorama locale di reti e campagne di sostegno, quella dall'estero fornisce una panoramica sia della percezione esterna della Turchia sia dei contenuti e delle politiche veicolati dal punk, definiti in relazione a una collettività transnazionale. È pertanto possibile restituire una maggiore complessità alle dinamiche di circolazione globale della musica e delle esperienze politiche dal basso, mettendo in discussione l'immaginario unidirezionale delle traiettorie geografiche che considerano questi fenomeni come elaborati in uno spazio e acquisiti passivamente altrove. Le fanzine, come messo in luce da Matthew Worley (2015), dimostrano quindi in che misura le culture (giovanili) non siano semplicemente prodotte e consumate, ma costruite e utilizzate in una commistione di esperienze locali e transnazionali basate sui sistemi di diffusione, scambio e comunicazione dei circuiti di autoproduzione indipendente.

Bibliografia

- Berger, G. (2010). *La storia dei Crass. Il punk è morto. Anarchia per te!*. Trad. di S. Valenti. Milano: Shake Edizioni. Trad. di: *The Story of Crass*. London: Omnibus Press.
- Bindi, V. (2019). *Che cosa sono le nuvole? Estetica, underground, autoproduzione*. Roma: FortePressa.
- Boynik, S.; Güldallı, T. (eds) (2007). *Türkiye’de Punk ve Yeraltı Kaynaklarının Kesintili Tarihi 1978-1999 / An Interrupted History of Punk and Underground Resources in Turkey 1978-1999*. İstanbul: BAS.
- De Sanctis, C. (2021). «We Didn’t Forget to Take Our Shoes Off at the Door Just Because We Were Punks’: The Early Years of Punk in Turkey». *Diyâr. Journal of Ottoman, Turkish and Middle Eastern Studies*, 2(2), 349-67.
- De Sanctis, C. (2022). «Missing Traces: Towards an Archive of the Early Punk Productions in Turkey». *Diyâr. Journal of Ottoman, Turkish and Middle Eastern Studies*, 3(1), 135-40.
- Dines, M.; Worley, M. (eds) (2016). *The Aesthetic of Our Anger: Anarcho-Punk, Politics and Music*. Colchester; New York; Port Watson: Minor Compositions.
- Donaghey, J.; Boisseau, W.; Kaltefleiter, C. (eds) (2022). *Smash the System! Punk Anarchism as a Culture of Resistance*. Bristol: Active Distribution.
- Duncombe, S. [1997] (2008). *Notes from Underground: Zines and the Politics of Alternative Culture*. Bloomington: Microcosm Publishing.
- Güldallı, T. (2018). «90’larda Türkiye’de Plağın Kısa Hikayesi (Breve storia dei vinili in Turchia negli anni ‘90)». *Plak Mecmuası*, 2, 42-3.
- Harris, K. (2000). «‘Roots’? The Relationship Between the Global and the Local Within the Extreme Metal Scene». *Popular Music*, 19(1), 13-30.
- Hebdige, D. [1976] (2002). *Subculture: The Meaning of Style*. London; New York: Routledge.
- Hecker, P. (2012). *Turkish Metal: Music, Meaning, and Morality in a Muslim Society*. Farnham; Burlington: Ashgate.
- Kutlu, B. (2021). *Türkiye Fanzin Tarihi ve Kaynakçası* (Storia e bibliografia delle fanzine in Turchia). İzmir: Yeşilyurt Kitabevi.
- Lüküslü, D. (2009). *Türkiye’de ‘Gençlik Miti’: 1980 Sonrası Türkiye Gençliği* (Il ‘mito della gioventù’ in Turchia: La gioventù in Turchia dopo il 1980). İstanbul: İletişim.
- Masini, A. (2019). *Siamo nati da soli. Punk, rock e politica in Italia e in Gran Bretagna (1977-1984)*. Pisa: Pacini Editore.
- Muršič, R. (2005). «On the Relationship of Global and Local Music Production: Mario Marzidovšek and His Independent Label Marzidovshekminimalaboratorium». Yoffe, M.; Collins, A. (eds), *Rock ‘n’ Roll and Nationalism: A Multinational Perspective*. Newcastle: Cambridge Scholars Press, 89-121.
- Neyzi, L. (2001). «Object or Subject? The Paradox of ‘Youth’ in Turkey». *International Journal of Middle East Studies*, 33(3), 411-32.
- Osgerby, B. (2014). «Subcultures, Popular Music and Social Change: Theories, Issues and Debates». The Subcultures Network (ed.), *Subcultures, Popular Music and Social Change*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 1-24.
- Piepmeyer, A. (2008). «Why Zines Matter: Materiality and the Creation of Embodied Community». *American Periodicals*, 18(2), 213-38.
- Savage, J. (2009). *The England’s Dreaming Tapes*. London: Faber & Faber.
- Solomon, T. (2005). «‘Living Underground Is Tough’: Authenticity and Locality in the Hip-Hop Community in İstanbul, Turkey». *Popular Music*, 24(1), 1-20.

- Soydan, B. (2013). *Türkiye’de Anarşizm. Yüz Yıllık Gecikme* (L’anarchismo in Turchia. Cento anni di ritardo). İstanbul: İletişim.
- The Subcultures Network (ed.) (2018). *Ripped, Torn and Cut: Pop, Politics and Punk Fanzines from 1976*. Manchester: Manchester University Press.
- Triggs, T. (2010). *Fanzines*. London: Thames & Hudson.
- Worley, M. (2015). «Punk, Politics and British (Fan)Zines, 1976-84: ‘While the World Was Dying, Did You Wonder Why?’». *History Workshop Journal*, 79, 76-106.

I mediatori dei ‘testi in trascrizione’ (*Transkriptionstexte*) turchi fra Levante ed Europa

Matthias Kappler
Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract The so-called ‘Turkish transcriptional texts’, i.e. Ottoman texts in non-Arabic scripts, are important sources for the knowledge of the historical grammar, especially phonology, of the Ottoman language. The term was created by Turkologists specifically for texts written between the sixteenth and eighteenth centuries in the Latin alphabet. The texts were usually written by European travellers with no or little knowledge of Turkish, relying on information from native speakers. This essay focuses on how the authors of the texts obtained their linguistic material. A detailed linguistic analysis of selected passages will show that the mediators were often of Greek origin.

Keywords Turkish transcriptional texts. History of Ottoman language. Ottoman Greeks. Cultural mediators. European grammars of Turkish.

Sommario 1 I testi ottomani ‘in trascrizione’. – 1.1 Il termine. – 1.2 I mediatori. – 1.3 La metodologia. – 1.4 Le fonti. – 2 L’analisi. – 2.1 Il glossario di Reinhold Lubenau (1587-88). – 2.2 *Regola del parlare turcho et vocabolario* di Filippo Argenti (1531-33). – 2.3 *Dittionario della Lingua Turchesca e Grammatica turchesca* di Pietro Ferraguto (1611). – 2.4 *Colloquia Familiaria Turcico-Latina* di Jakab Nagy de Harsány (1672). – 3 Prospettive.

1 I testi ottomani ‘in trascrizione’

1.1 Il termine

Il turco e le sue diverse varietà, nel corso della loro storia, si sono ‘vestiti’ di numerosi alfabeti oltre a quello arabo-persiano, la scrittura più diffusa dopo l’islamizzazione dei turchi. A seconda del dogma religioso, che determinava non solo l’ambito spirituale, ma anche

quello culturale, oppure in base al contesto della pratica di scrittura, si adottavano molti altri sistemi grafici, tra cui quello latino, gotico, greco, cirillico, armeno, ebraico, siriano, georgiano, e altri ancora, per non parlare delle varie scritture del turco antico pre-islamico, come quella runica, uigura, manichea, o brahmi. Così abbiamo, a mo' di esempio, il turco ottomano in caratteri greci presso i cristiani ortodossi turcofoni (la letteratura cosiddetta 'caramanlidica'), in caratteri ebraici presso gli ebrei di lingua caraima, in caratteri armeni in ambiente armeno turcofono e così via. Se si guardano fenomeni speculari, anche al di là del turco, si nota come il greco venga scritto in caratteri arabi presso i musulmani di Creta (chiamato oggi spesso 'greco aljamiado'), o in caratteri latini presso i cattolici delle isole dell'Egeo (noto come 'frangochiótika'). Sembra quindi che la religione dominante detti il modo di scrivere. Comunque, secondo Charles Ferguson (1982, 95), esso non dipende da un rapporto intrinseco fra pratiche religiose o riti e l'attività della scrittura, ma è semplicemente il mezzo naturale delle grandi religioni di indirizzarsi per motivi pratici a specifiche comunità linguistiche (spesso per proselitismo) nella lingua degli interlocutori, vestita con la scrittura del Libro Sacro, creando così nuovi sistemi grafici, e culturali.

Sono quindi il fattore e l'efficienza della comunicazione che determinano la scelta grafica, ponendo particolare attenzione alla tipologia del pubblico a cui ci si rivolge, al 'target'. Un limpido esempio è il caso dei testi turchi in caratteri latini, provenienti spesso da fonti di viaggiatori europei che desideravano lasciare una testimonianza anche linguistica dei loro soggiorni nell'Impero ottomano, citando delle parole, riportando dialoghi, o poesie (come nel caso del veneziano G.B. Donà e la sua *Della letteratura de' Turchi* del 1687; cf. Bellingeri 2016, 179) in lingua turca.¹ A questo si aggiunge l'importante fonte delle grammatiche e dei dizionari redatti da europei o prodotti in Europa (Kappler 2023). Per loro la scelta dell'alfabeto era una scelta pratica, ed era l'unica possibile: in che altra scrittura, se non in quella 'nostra', si potrebbero altrimenti trascrivere le parole e frasi, i titoli, e i nomi che vanno comunicati, riportati per un pubblico, il quale non sapeva leggere altro alfabeto che quello latino? Da questa pratica di 'trascrizione' si è sviluppata la terminologia dei *Transkriptionstexte* ('testi in trascrizione') che ricorre nei primi studi ottomanistici in lingua tedesca (a partire dalle ricerche di Foy [1901] su testi ottomani in caratteri gotici), e questo termine è passato a essere utilizzato anche in altre lingue. Va detto che questa denominazione si è confermata quasi esclusivamente per i testi in caratteri latini, mentre per le altre scritture si preferiscono termini più specifici,

¹ Per una selezione di estratti turchi da testi redatti da viaggiatori europei fino al XV secolo, si veda Yerasimos 1997.

come appunto 'caramanlidico' per i testi in alfabeto greco, 'turco-armeno' per quelli in alfabeto armeno ecc. Alla fine del XX secolo alcuni importanti turcologi, in primo luogo György Hazai (1990, 63), hanno respinto questo termine in quanto impreciso perché i testi potrebbero essere anche 'traslitterati' oltre che 'trascritti'; Hazai propone, per questo motivo, il termine 'monumenti in scrittura non-araba' («Denkmäler in nicht-arabischer Schrift»), ma nonostante ciò il termine *Transkriptionstexte* è rimasto largamente in uso per i monumenti ottomani in caratteri latini.

1.2 I mediatori

Nel corso del XX secolo vari turcologi, come Bombaci (1938; 1940), Heffening (1942), Németh (1970), Hazai (1973), Stein (1973), Adamović (1977) e altri, hanno studiato i 'testi in trascrizione' latina per trovare e analizzare la forma linguistica del turco ottomano sotto il punto di vista della linguistica storica e della dialettologia. Ad esempio, gli alfabeti non-arabi permettevano di avere notizia sullo stato fonologico di altre fasi storiche della lingua, soprattutto nel vocalismo, dato che l'alfabeto arabo riproduceva solo una parte delle vocali. Inoltre, i testi si offrono come ricca fonte di informazioni lessicali, e sono anche, in un certo modo, dei documenti storici, perché contengono informazioni sul contesto locale dei Paesi visitati, oppure sullo sfondo storico e autobiografico degli autori stessi.

Tuttavia, nel presente saggio mi prefiggo di approfondire un aspetto meno studiato del fenomeno dei testi ottomani in caratteri latini, e cioè quello dei mediatori. La maggior parte degli autori, essendo spesso viaggiatori europei e altri visitatori che soggiornavano per periodi limitati nell'Impero ottomano, non erano di madrelingua turca (che è, tra l'altro, una delle fondamentali differenze fra i testi in scrittura latina e quelli scritti in altri alfabeti, specialmente greco e armeno). Gli autori dovevano quindi per forza ricorrere all'aiuto di parlanti madrelingua, sia per una verifica dei dati ottenuti, ma prima di tutto naturalmente come fonte di informazione, 'trascrivendo' appunto quello che sentivano secondo un sistema ortografico familiare a loro stessi e ai loro presunti lettori. Non è facile trarre informazioni su tali mediatori linguistici, perché solo in rari casi gli autori documentavano come avevano ottenuto il loro materiale, ma credo che in alcuni casi i dati linguistici stessi possano rivelare interessanti connessioni oltre ai rapporti degli autori con le persone coinvolte nella mediazione, persone presumibilmente bilingue, come i dragomanni, guide o intellettuali locali in contatto con lingue e culture dell'Europa occidentale e centrale.

La questione dei mediatori è già stata oggetto di discussione in alcuni lavori, soprattutto per poter determinare la varietà geografica

del testo analizzato. Ad esempio, nel *Dictionarium Turcico-Latinum* di Nicolai Illésházy (Vienna, 1668),² il curatore del manoscritto, Gyula Németh (1970) identifica la lingua del testo come 'turco bosniaco', probabilmente connessa con il turco rumelico occidentale, e attribuisce quindi la mediazione a un informatore di origine bosniaca stabilitosi in Ungheria (cf. Stein 2016, 162). A proposito di un altro documento, sempre di estrazione ungherese, i *Colloquia Familiaria Turcico-Latina* (Cölln, 1672, edizione a cura di Hazai [1973]), Mefküre Mollova (1980) sostiene che il «vero autore» delle parti turche dei *Colloquia* non fosse l'insegnante e diplomatico ungherese Jakab Nagy de Harsány, che ha firmato il libro, ma «le guide anonyme - un Chrétien du pays ottoman» (Mollova 1980, 123). Mollova fa notare che nel libro sono presenti due figure principali, un messaggero ungherese, che sarebbe Harsány stesso, e una «guida indigena», e suppone che quest'ultimo fosse l'informatore del materiale linguistico pubblicato poi da Harsány in Prussia. In seguito Mollova lancia l'ipotesi che questa guida non specificata fosse un greco, evidenziando soprattutto delle particolarità fonetiche (1980, 124).³ Tornerò in seguito su questo esempio durante l'analisi, nel § 2.4.

1.3 La metodologia

Il fatto summenzionato, ovvero che, di regola, gli autori dei 'testi in trascrizione' latina non erano di madrelingua turca, pone ovviamente dei seri problemi all'analisi linguistica, dato che con la copia o trascrizione dei testi si può presupporre si introducano anche numerosi errori. Spesso gli studiosi e curatori dei testi marcano come 'erroneo' tutto quello che non sono in grado di interpretare, ma a volte non si tratta di errori, ma di varietà di ogni tipo, come dialettismi, socioletti, forme koineizzate o risultate da contatto linguistico. Un esempio è la *Grammatica turchesca* di Pietro Ferraguto (1611), di cui parlerò più in dettaglio nel paragrafo successivo. Il primo curatore della *Grammatica*, Alessio Bombaci, parla di «grossolani errori di sintassi» (1940, 218), mentre Heidi Stein (2016), tramite il confronto con varietà turche in contatto con lingue indoeuropee, quali il turco di Cipro o il gagauso, è riuscita a dimostrare che questi 'errori', almeno per

2 L'opera è attribuita al conte Nicolai (o Miklós) Illésházy (1653-1723) e contiene un lungo glossario, dei dialoghi e una grammatica (*Brevi rudimenti del parlar Turchesco*) che è una copia dell'opera omonima di Giovanni Molino (1641).

3 Mollova riporta anche l'ipotesi che V.L. Ménage lancia in una sua recensione dell'edizione di Hazai (1973), e cioè che Harsány avrebbe utilizzato come informatore il convertito polacco Wojciech Bobowski, *alias* Ali Ufki, dragomanno alla Corte ottomana e famoso compositore (Mollova 1980, 124). Non mi è nota l'argomentazione riguardo a questa ipotesi.

la maggior parte, non sono altro che forme di un turco balcanico influenzato dalla sintassi indoeuropea delle lingue circostanti, quindi un fenomeno di contatto più che naturale. Questo approccio è stato confermato di recente da Cem Keskin (2023), tramite un'analisi quantitativa, anche per altri livelli grammaticali, specie quello fonologico.

Un altro problema metodologico è che la trascrizione in alfabeto latino avviene sempre, e naturalmente, secondo il sistema ortografico più familiare e più praticato dall'autore, che è quasi sempre quello della lingua di partenza, ma a volte anche con sistemi misti. Di conseguenza ci sono numerose incoerenze che lo studioso o la studiosa del testo devono affrontare. Un esempio è il taccuino di viaggio di Reinhold Lubenau, di cui parlerò più sotto, che mescola l'ortografia tedesca con quella italiana, fatto che aumenta notevolmente la difficoltà di interpretazione.

La ricerca procede quindi per una duplice via, e cioè da un lato nella ricerca delle eventuali fonti scritte da cui gli autori dei testi copiavano - se ci sono state tramandate - e, dall'altro lato, nell'indagine sui metodi di informazione, quindi gli informatori, i mediatori. Limitandomi in questa sede al secondo punto, faccio notare che abbiamo a disposizione due metodi per avvicinarci alla soluzione del problema: uno extralinguistico, filologico (nel caso l'autore menzioni l'uso di informatori, o quando possiamo trarre informazioni da altre fonti), e uno (socio)linguistico (forme dialettali che ci permettono di definire l'origine dell'informatore, oppure presunti 'errori' nella scrittura, o la presenza di diversi livelli linguistici, che rivelano uno sfondo linguistico - geografico o sociale - della persona mediatrice). Anche qui, dato lo spazio limitato del presente contributo, mi concentrerò sul secondo punto, mettendo in primo piano l'analisi grafica dei testi per interpretarli grazie a comparazioni linguistiche.

1.4 Le fonti

Le mie osservazioni sulla grafia e la resa fonetica, e le conclusioni riguardo ai possibili mediatori si basano su quattro 'monumenti in trascrizione' dei secoli XVI e XVII; si tratta beninteso di una selezione molto limitata da un *corpus* piuttosto vasto. I testi in questione sono i seguenti:

- a. Il taccuino di viaggio del prussiano Reinhold Lubenau (Königsberg, oggi Kaliningrad, 1556-1631), che visitò Costantinopoli tra il 1587 e il 1588 raccogliendo ca. 680 parole e qualche frase (cf. Adamović 1977). Si tratta del primo glossario turco redatto da un tedesco.
- b. *La Regola del parlare turcho et vocabolario* del fiorentino Filippo Argenti, che soggiornò a Istanbul come cancelliere del bailo di Firenze circa mezzo secolo prima di Lubenau, negli

anni Venti e Trenta del Cinquecento e compose, nel 1531-33, questa vera e propria grammatica turca, la prima scritta in una lingua europea. La grammatica rimase manoscritta e venne pubblicata per la prima volta in un'edizione a stampa curata da Alessio Bombaci (1938), con edizioni e analisi successive da parte di Milan Adamović (2001) e Luciano Rocchi (2007).

- c. *Il Dittionario della Lingua Turchesca e la Grammatica turchesca*, già menzionata più sopra, di Pietro Ferraguto, siciliano di Messina, nato intorno al 1580, che da giovane fu catturato dagli ottomani e tenuto prigioniero a Tunisi per sei anni (Rocchi 2012, 7). Rientrato in Italia, diventò gesuita, e si mise a comporre un dizionario, datato 1611, con una sezione di dialoghi (*Dialogo tra un Turco et un Christiano fatto acciò si ueda il stile che tengono nell'ordine delle parole nel parlare*) e una grammatica. La prima edizione a stampa fu sempre a cura di Alessio Bombaci (1940), di recente pubblicazione è un'edizione del *Dittionario* a cura di Luciano Rocchi (2012).
- d. Infine, i *Colloquia Familiaria Turcico-Latina* di Jakab Nagy de Harsány (Cölln, 1672), che ho brevemente menzionato nel § 1.2, nell'edizione a cura di György Hazai (1973).

Pur non essendo inclusi nell'analisi del paragrafo successivo, vorrei accennare ai testi turchi (un glossario, un dialogo e altri testi) che Bartholomaeus Georgievits compilò negli anni 1544-48. Georgievits era un croato, catturato come Ferraguto dagli ottomani, ma qualche anno prima, durante la battaglia di Mohács (1526), fermandosi per circa dieci anni nelle province balcaniche e anatoliche dell'Impero ottomano prima di tornare a casa per redigere diverse opere sulla cultura, sulla religione e la lingua dei turchi. Lo menziono perché è un buon esempio del vivace dibattito turcologico circa l'origine dei 'testi in trascrizione'. Il primo curatore dei testi di Georgievits, Wilhelm Heffening (1942), assume un'influenza mista tra vari dialetti, anche anatolici. Al contrario, Gyula Németh (1956 e 1968) afferma in due articoli che la lingua di Georgievits sarebbe un riflesso fedele del cosiddetto 'turco rumelico occidentale', classificazione della quale Németh, come si sa, è l'estensore (egli è anche il primo studioso ad aver classificato i dialetti turco-balcanici in questo senso). Parallelamente, Hans-Joachim Kissling (1968), che aveva sempre tenuto una posizione critica nei confronti del valore linguistico dei 'testi in trascrizione', compara il materiale di Georgievits con i turcismi serbo-croati concludendo che non si tratta di una fonte di turco autentico, ma di forme linguistiche «difettose e barbariche» che in turco non esistono. Infine, György Hazai fornisce un'analisi approfondita del materiale respingendo gli argomenti di Kissling e criticando Németh per la sua interpretazione unidirezionale, sostenendo che la

lingua di Georgievits non rappresenta una base dialettale uniforme, ma possiede un «westrumelischen Hintergrund» (Hazai 1974, 100). Lo spazio non mi permette di scendere nei dettagli, più che altro fonetici, dell'argomentazione, ma se non altro possiamo apprezzare come la discussione sull'origine geografica dei testi in questione sia sempre stata animata, spesso attribuendo le irregolarità linguistiche a una trasmissione 'difettosa' o erronea, senza però, di solito, esplicitare il problema dei mediatori.

2 L'analisi

2.1 Il glossario di Reinhold Lubenau (1587-88)

L'indagine sulla provenienza del materiale turco di Lubenau è complessa, per vari motivi extralinguistici. Prima di tutto, sappiamo con certezza che non conosceva il turco, fatto che emerge direttamente dalla sua testimonianza (Adamović 1977, 6). Inoltre, egli ha composto il rapporto del viaggio a Istanbul molto tempo dopo (circa trentotto anni) il rientro nella nativa Königsberg, come base di un 'itinerario', un taccuino di viaggio, che però non è conservato (5); è ovvio che dopo una tale finestra temporale non ci può essere una stesura precisa. Il risultato è un'opera cospicua in sei volumi, pubblicati a stampa nel 1912-30 per la cura di Wilhelm Sahm. Infine, Adamović suggerisce che il glossario, la parte che qui ci interessa, non sarebbe nemmeno stato compilato da Lubenau, ma che egli l'avrebbe comprato, il che era prassi comune all'epoca (1977, 7).

Da tutto questo possiamo immaginare quanto risulti insicura la provenienza del suo materiale. Come già menzionato più sopra, la maggior parte delle parole sono trascritte con un'ortografia 'alla tedesca', ma a volte anche secondo una convenzione grafica italiana (ad esempio *gellad*, ortografia del turco di Turchia *cellad*). Inoltre, fra le traduzioni, troviamo alcune parole dialettali di origine austriaca, dovute al fatto che Lubenau si trovava a Istanbul in qualità di farmacista con una missione austriaca e soggiornava nella casa della missione stessa (*Gesandtschaftshaus*). Questo ci farebbe naturalmente intendere che l'informatore di Lubenau (o l'autore del glossario) avesse dei legami con un ambito austriaco. Sempre nelle traduzioni, troviamo molte incoerenze, malintesi ed errori, ad esempio *Ne istersen? – Was wiltu? 'Cosa vuoi?'* / *Ne isterschen? – Was machstu? 'Cosa fai?'* (Adamović 1977, 16),⁴ oppure errori di copiatura, ad esempio *Al-*

⁴ La fluttuazione fra [s] e [ʃ] in questo esempio (*istersen* ~ *isterschen*) potrebbe però anche puntare a una mediazione greca, cf. § 2.4.

lahi senerim 'Amo Dio' per *severim*, perché Lubenau, non conoscendo il turco e quindi senza accorgersi che stava commettendo un errore, ha probabilmente copiato la *u* (per *v*) dal suo taccuino come *n*, dato che le due lettere nei manoscritti generalmente si assomigliavano. Tutto questo indica un'origine estremamente mista, e incerta, del suo materiale.

Vediamo ora una selezione di 'irregolarità', che, effettivamente, sembrano degli errori:⁵

Fischteuch: **Waliklik** (Adamović 1977, 9) **balıklık* 'peschiera'⁶

Weichseln oder schwartze Kirschen: **Buchne** (Adamović 1977, 17) *vişne* 'visciola'

Polandt: **Dech Vilaieti** (Adamović 1977, 10) *Leh vilayeti* 'Polonia'

Hertz: **Gurck** (Adamović 1977, 11), [anche *jurek*] *yürek* 'cuore'

Obst: **Gemisch** (Adamović 1977, 17) *yemiş* 'frutta'

Osserviamo quindi un'alternanza insolita e difficilmente spiegabile con argomenti fonetici fra /g/ e /j/, e fra /v/ e /b/, inoltre una /d/ per /l/. Prima di analizzare questi errori leggiamo cosa scrive Lubenau nel suo itinerario: «Erlangeten wier auch einen Tolmetscher, einen Gri-chen, der allen Sprachen kundigk, Nicolai Peri genandt» (Adamović 1977, 21).⁷ Come suggerisce anche Adamović, è infatti immaginabile che un contatto diretto, specie nelle missioni europee, con turchi musulmani fosse più difficile; essi spesso non sapevano trascrivere in altri alfabeti; è quindi ipotizzabile un contatto con informatori cristiani (greci, armeni, slavi) o ebrei. Eccezionalmente in questo caso ci vengono forniti dati più dettagliati, come appartenenza etnica e persino il nome.

Se ora ritorniamo ai dati che abbiamo visto prima, e con l'informazione di Lubenau in mente, non è difficile interpretare questi errori seguendo il procedimento che Lubenau stesso deve aver adottato copiando le parole dal suo taccuino. Se, infatti, assumiamo che l'interprete, il cui nome possiamo ricostruire in Nikolaos / Nikolis Peris, abbia scritto le parole in caratteri greci, che poi Lubenau ha trascritto in latino, risulterebbero le seguenti forme grafiche (con asterisco):

Balıklık / **Waliklik**: < *Βαλικλικ, quindi da greca a <W> latina, secondo la pronuncia neogreca.

⁵ Il lemma viene dato prima con il significato tedesco fornito da Lubenau, poi con la parola (in grassetto) nella forma trascritta da Lubenau, e infine con la forma più vicina in turco moderno accompagnata dal suo significato.

⁶ Per quanto mi risulta, non è attestata una forma *balıklık* (o *balukluk*) con questo significato in turco moderno o ottomano.

⁷ 'Ottenemmo anche un interprete, un greco, che sapeva tutte le lingue, chiamato Nicolai Peri'.

Vişne / **Buchne**: < *Βυσνε, con la stessa fluttuazione grafica fra e <W>, e, inoltre, <u> trascritta da Lubenau con <u>. La parola modello è senza dubbio il neogreco βύσσινο. La grafia <ch> per /ş/ potrebbe derivare da un'influenza ortografica francese; comunque è più probabile che Lubenau abbia in parte copiato questo lemma dalla famosa grammatica di Hieronymus Megiser, *Institutionum Linguae Turcicae libri IV* (Lipsiae, 1612), che, al momento della stesura dell'opera di Lubenau, verso il 1627, era già uscita e che riporta quasi esattamente la stessa forma, e cioè «Buchni 'cerasum duracimum, Weichseln'». ⁸

Leh / **Dech** Vilaieti: < *Λεχ, con trascrizione erronea di Lubenau per somiglianza dei grafemi <Δ> (D) e <Λ> (L).

Yürek / **Gurck**: < *Γ(ι)ουρ[ε]κ, con una trasposizione di <Γ> verso <G>.

Yemiş / **Gemiş**: < *Γεμ[ι]ς, come sopra.

Connessa alle ultime due parole è la notazione, abbastanza diffusa, di <j> per la /g/ palatale iniziale, ad esempio «Sehn: *Jormek*» (Adamović 1977, 12) per *görmek* 'vedere', ma riprenderò questo argomento nel paragrafo seguente.

Altri errori di Lubenau che probabilmente risultano dalla copia dal suo taccuino a quasi quarant'anni di distanza sono casi come:

Dorf: **Fioij** (Adamović 1977, 10) *köy*

Sussen Wein: **Fadli Scharap** (Adamović 1977, 15) *dadlı şarap*

Si riscontra anche la semplice confusione del significato, in casi come Reis ('riso'): **Peinier** (Adamović 1977, 17) *peynir* 'formaggio'. Poco chiara è la fluttuazione tra *s* e *h*, che ricorre più volte (**Hollak** [Adamović 1977, 10] *sokak* [?]; Lieben: **Hefmek** [12], *sevmek* 'amare' [ma Hassen: **Sefmemek** 'odiare', letteralmente 'non amare'], *Zwibeln*: **Hogan** [15], *soğan* 'cipolla'), della quale non riesco, in questa fase dell'indagine, a fornire una spiegazione grafica o fonetica.

Per i casi analizzati sopra tramite osservazione grafica e fonetica, si può dire, con cautela, che si stia delineando una *Greek connection*. Vediamo ora gli altri testi sotto questo punto di vista.

⁸ Cf. Adamović (1977, 64), dove viene menzionata anche la parola modello βύσσινο. Lubenau deve aver copiato più volte da Megiser: troviamo ad esempio il lemma «Hechte: *Chela Baluck*», non esistente in turco ma evidentemente tratto dal greco χέλια 'anguille', che riscontriamo pure in Megiser sotto la forma «*chella baluk*» (Adamović 1977, 64).

2.2 *Regola del parlare turcho et vocabolario* di Filippo Argenti (1531-33)

Un'analisi attenta ci porta, anche in questo caso, a un possibile mediatore greco (i significati posti qui tra virgolette semplici sono quelli forniti da Argenti):

aggináras 'charciofo', turco standard *enginar*: Rocchi (2007, 26) fa risalire questa parola a una forma *acinaraz* (da Ar. *ġinâra*); ritengo che la grafia <gg> non sia da pronunciare all'italiana ([dʒ]), ma che rispecchi il digramma greco <γγ> (pronunciato [ŋg]) di **αγγινάρα** (grafìa in greco moderno **αγκινάρα**). La forma *enghinára*, presente in Argenti, prova che comunque fosse intesa la pronuncia [ŋg].

lacttandan songra 'di qui a poco', turco standard *lahzadan sonra*: Rocchi (2007, 161) lo dà come «errore per *lacttadan*», ma anche qui si può facilmente ipotizzare un'influenza dalla grafia greca, ove <ντ> è solitamente usato per /d/, e quindi Argenti potrebbe aver trascritto il digramma <ντ> nella parola ipotetica *λαχτταντάν come <nd>.

La grafia, molto diffusa in Argenti, di <j> per una /g/ palatale (ad esempio *jusel*, *jusellich* per *güzel* e *güzellik*, *jostebech* per *göstebek*, *jonder* [anche *ghionder*] per *gönder*, *jercechten* per *gerçekten*), potrebbe derivare da modelli ipotetici scritti in caratteri greci, come *γ(ι)ουζέλ o *γερτσεκτέν (cf. la forma «Sehn: *Jormek*» per *görmek*, che abbiamo visto nel paragrafo precedente in Lubenau), ma questo fenomeno ha anche altre spiegazioni, ossia potrebbe rispecchiare la pronuncia [yüzel] da parte degli ebrei di Istanbul (quindi un altro tipo di mediatore), o la palatalizzazione in [dʒ] nei dialetti turco-balcanici (rumelici), tanto più che nei testi di Argenti troviamo diversi dialettismi balcanici (*chiopri* - turco balcanico *köpri* per turco standard *köprü*, *em/ep/er* per *hem/hep/her*, *sciuille buile* - *şüyle büyle* per *şöyle böyle*, e, sempre un caso di palatalizzazione, *chiemer* - *çemer* per *kemer*).

Almeno in parte, nei casi sopra elencati come *agginaras*, sembra abbastanza chiaro che anche Argenti si sia avvalso di un mediatore greco, con appunti scritti in alfabeto greco, poi traslitterati in caratteri latini, quasi fosse un 'testo in trascrizione doppia'. I dialettismi rumelici occidentali, inoltre, puntano a parlanti provenienti dai Balcani occidentali, presenti in gran numero a Istanbul.

2.3 *Dittionario della Lingua Turchesca e Grammatica turchesca* di Pietro Ferraguto (1611)

Sulla lingua usata in questa fonte esistono opinioni divergenti: Alessio Bombaci, che nel 1940 ha per primo curato la pubblicazione del lungo dialogo, presume che si tratti di una varietà 'turco-ottomana barbaresca', cioè maghrebina, applicando criteri extralinguistici sulla base di dati biografici dell'autore (cf. § 1.4.c). Luciano Rocchi, che ha curato l'edizione del dizionario nel 2012, segue questa ipotesi senza ulteriore analisi. Di recente Cem Keskin (2023) ha analizzato la *Grammatica* e, sulla base di criteri fonetici, sostiene che si tratti di una varietà del turco balcanico, chiamandola 'Early West Rumelian Turkish'. Uno dei suoi argomenti principali è la notazione *y-* per turco standard *g-* prima di vocali palatali, di cui abbiamo visto degli esempi in Argenti e Lubenau. Si tratta quindi di un fenomeno molto diffuso, degno di attenzione:

iegé 'sera' *gece* (Rocchi 2012, 87)

iendisí 'se stesso' *gendisi* (Rocchi 2012, 87)

iubéc 'bilico' WRT *gübek* (Rocchi 2012, 88)

iun 'giorno' *gün* (Rocchi 2012, 89)

Keskin (2023, 7-8) giustifica questa scrittura con la palatalizzazione di *g-* (e *k-*), tipica caratteristica del turco rumelico (quindi balcanico) occidentale, ove avremmo [dʒedʒe] per il turco standard *gece*, o [dʒün] per *gün*. La notazione <i> sarebbe, da questo punto di vista, uno stadio intermedio fra [g] e [dʒ]. Accanto a questa plausibile spiegazione c'è anche da considerare la pronuncia [j] diffusa a Istanbul fra le minoranze, specie fra gli ebrei (cf. § 2.2), e documentata anche in turcismi greci come γιουβέτσι [ju'vetsi] dal turco *güveç*. Ora, Ferraguto ci propone anche il fenomeno contrario, più difficile da interpretare, cioè la notazione *g-* per il turco standard *y-*:

ghiemisclér 'frutti d'alberi' *yemişler* (Rocchi 2012, 160)

ghíl 'anno' *yıl* (Rocchi 2012, 161)

ghildís 'stella' *yıldız* (Rocchi 2012, 161)

ghiléc 'cammiciola' *yelek* (Rocchi 2012, 159)

ghieuréc síis 'pusillanimo' *yüreksiz* (ma anche **iuréch** *yürek*; Rocchi 2012, 162)

Dato che non conosciamo dialetti che usino forme come **gıl*, **gıldız*, **gemiş* o **gilek*, l'unica spiegazione plausibile è quella grafica che passa da una notazione con una *gamma* iniziale, e una traslitterazione 'erasmiana' da parte di Ferraguto, con i modelli ipotetici **γμισλέρ*, **γίλ*, **γιλék* (cf. neogreco γιλékο) e **γουρέκ síς*. Va aggiunto che, sempre in Ferraguto, troviamo anche molte parole con *j-*; esempi per questa notazione sono, oltre il summenzionato *iuréch*, parole come *iúc* 'carico, peso' (turco standard *yük*; Rocchi 2012, 162), *iedéc* 'battello'

(*yedek*; Rocchi 2012, 159), o *ietérum* 'bastar' (*yet-*; Rocchi 2012, 160). Si potrebbe motivare tale fluttuazione con il fatto che Ferraguto ricorresse probabilmente a informatori di diversa provenienza geografica, o usasse diversi metodi di notazione, cioè che non tutti i suoi dati fossero tramandati tramite una mediazione grafica del greco.

2.4 *Colloquia Familiaria Turcico-Latina* di Jakab Nagy de Harsány (1672)

Hazai (1973) parla di un «Denkmal des Istanbuler Dialekts» basandosi su informazioni extralinguistiche: durante i sette anni di permanenza nell'Impero ottomano, l'autore soggiornava principalmente a Istanbul. Secondo Hazai si tratta di una lingua tipicamente 'medio-ottomana' («mittelosmanisch»); infatti la sua analisi è un importante punto di riferimento per lo studio della lingua ottomana di quel periodo, considerato cruciale per la transizione morfologica dall'antico ottomano allo stadio attuale, e resta una delle migliori edizioni in assoluto di un 'testo in trascrizione'.

Analizzando i dati troviamo anche qui delle grafie interessanti che richiamano una mediazione greca:

<tz> per /ç/: **hitz** (per *hiç*), **Nemtze** (*Nemçe*), **itzün** (*içün*), **jenitzer** (*yeniçer[i]*) (Hazai 1973, 321)

La mediazione greca è evidente, sia se supponiamo modelli scritti in grafia greca (*χιτζ, *Νέμτζε, *ιτζούν, *γενιτζέρ), sia, nel caso in cui Harsány, o un suo informatore, avesse trascritto direttamente in alfabeto latino, per la nota pronuncia [tz] e [ts] per /ç/ e /ç/ da parte di grecofoni. D'altronde, la notazione <τζ> è quella regolare anche nei testi caramanlidici (turchi in trascrizione greca; cf. Kappler 2003, 318). Come già accennato nel § 1.2, Mefküre Mollova (1980, 124) usa questi esempi a sostegno della sua tesi di un mediatore greco.⁹ Anche qui va precisato che nel testo di Harsány la notazione <tz> è limitata a queste parole (per *Nemtze* in tutte le sue occorrenze), mentre negli altri casi di /ç/, si riscontra il digramma ungherese <cs>. Potremmo quindi pensare, come nel caso di Ferraguto e della sua fluttuazione <i> ~ <g>, a un uso di diversi informatori con diversa provenienza e pronuncia.

bakçe (turco standard *bahçe*), **makßuß** (*mahsus*) (Hazai 1973, 347)

⁹ Come ulteriore esempio che rafforzerebbe l'ipotesi greca, Mollova (1980, 124) riporta anche la fluttuazione fra [s] e [ʃ], in parole come *padißah* per *padişah* e *şarai* per *saray*, che abbiamo riscontrato anche in Lubenau (cf. nota 4).

La grafia μπακτσέ, μαξούς è largamente diffusa nei testi caramanlidici (Kappler 2002, 131). Si confrontino, inoltre, turcismi neogreci come μπαξές, μπαξισι (< *bahşis*). Posso inoltre richiamare un'informazione orale, secondo la quale fino a tempi recenti a Istanbul si poteva sentire *maksus* come 'pronuncia minoritaria'.

ludfieje (*lütf eyle*; Hazai 1973, 73). Il fenomeno dell'epitesi vocale è altrettanto noto dai testi caramanlidici, e Hazai stesso (1973, 338) fa un paragone con il caramanlidico λούτφι.

Sulla base di questi pochi esempi, ai quali se ne potrebbero aggiungere altri, appare chiaramente un fondo 'greco' nella raccolta di dati da parte di Harsány, peraltro già rilevato anche dagli studiosi che si sono occupati di questo monumento (Hazai, Mollova).

3 Prospettive

Lo spazio limitato della presente sede non mi permette di fornire ulteriori prove, ma vale la pena continuare questa ricerca in un ambito più largo e con più fonti. Il lavoro filologico deve, come appena accennato, estendersi alla circolazione di vari testi, tra cui vanno annoverati in primo luogo quelli caramanlidici. Non solo è probabile che Ferraguto o Harsány avessero sottomano dei manoscritti caramanlidici, di cui si sa ancora poco, ma avevano sicuramente accesso anche ad alcuni testi a stampa. Un esempio è la confessione cristiana di Gennadios Scholarios, primo patriarca della Costantinopoli ottomana, commissionata da Mehmet II e stampata più di cent'anni dopo, nel 1584, nelle *Turcograecia* del grecista di Tübingen Martin Crusius. Di facile reperibilità, è pensabile che Harsány, Ferraguto o anche Lubenau conoscessero l'opera. Gli incroci e labirinti filologici sono molteplici; abbiamo già visto il caso della grammatica di Megiser, da dove Lubenau copiava alcuni dei suoi dati (cf. § 2.1 nota 8), quindi siamo solo all'inizio della ricerca. Un altro aspetto rilevante di questo approccio è che consente di vedere come la linguistica sia in grado di illuminare i percorsi della storia culturale. Se analizziamo i testi non solo dal punto di vista filologico e storico, ma anche linguistico, soprattutto fonetico, riusciamo ad avere, in ultima battuta, informazioni preziose sugli attori e autori che la storia degli eventi e dei testi non riescono a fornirci. In questo senso, è evidente che i 'testi in trascrizione' rappresentano strumenti preziosi per tutti i turcologi, anche se non sono linguisti. Un'indagine attenta della lingua e della grafia dei testi ci può aiutare a capire perfino i contesti extralinguistici, come in questo capitolo della storia della mediazione culturale.

Bibliografia

- Adamović, M. (1977). *Das osmanisch-türkische Sprachgut bei R. Lubenau*. München: Trofenik.
- Adamović, M. (2001). *Das Türkische des 16. Jahrhunderts. Nach Aufzeichnungen des Florentiners Filippo Argenti (1533)*. Göttingen: Pontus.
- Bellingeri, G. (2016). *Motivi persiani, e azeri. Persia, Safavidi e Ottomani nell'in-treccio politico e narrativo di Venezia (secoli XV-XVIII)*. Roma: Istituto per l'O-riente C. A. Nallino.
- Bombaci, A. (1938). *La 'Regola del parlare turcho' di Filippo Argenti. Materiale per la conoscenza del turco parlato nella prima metà del XVI secolo*. Napoli: Regio Istituto Superiore Orientale.
- Bombaci, A. (1940). «Padre Pietro Ferraguto e la sua grammatica turca (1611)». *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, n.s., 1, 205-36.
- Ferguson, C. (1982). «Religious Factors in Language Spread». Cooper, R.L. (ed.), *Language Spread: Studies in Diffusion and Social Change*. Bloomington: Indiana University Press, 95-106.
- Foy, K. (1901). «Die ältesten osmanischen Transcriptionstexte in gothischen Lettern. Zugleich ein Beitrag zur altosmanischen Literatur». *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen: Westasiatische Studien*, 4, 230-77.
- Hazai, G. (1973). *Das Osmanisch-Türkische im XVII. Jahrhundert: Untersuchungen an den Transkriptionstexten von Jakab Nagy de Harsány*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Hazai, G. (1974). «Zum balkanischen Hintergrund der osmanisch-türkischen Transkriptionstexte von Bartholomaeus Georgievits». *Studia Slavica Hungarica*, 20, 71-106.
- Hazai, G. (1990). «Die Denkmäler des Osmanisch-Türkeitürkischen in nicht-arabischen Schriften». Hazai, G. (Hrsg.), *Handbuch der türkischen Sprachwissenschaft*. Wiesbaden: Harrassowitz, 63-73.
- Heffening, W. (1942). *Die türkischen Transkriptionstexte des Bartholomaeus Georgievits aus den Jahren 1544-1548*. Leipzig: F.A. Brockhaus.
- Kappler, M. (2002). *Türkischsprachige Liebeslyrik in Griechisch-Osmanischen Liedanthologien des 19. Jahrhunderts*. Berlin: Klaus Schwarz.
- Kappler, M. (2003). «Note a proposito di 'ortografia caramanlidica'». Marazzi, U. (a cura di), *Turcica et Islamica. Studi in memoria di Aldo Gallotta*. Napoli: Università degli Studi di Napoli L'Orientale, 309-39.
- Kappler, M. (2023). s.v. «The History of Teaching of Turkish in Europe». Johanson, L. (ed.), *Encyclopedia of Turkic Languages and Linguistics Online*. http://dx.doi.org/10.1163/2667-3029_ETLO_SIM_032077.
- Keskin, C. (2023). «Rumelian Turkish Features in Pietro Ferraguto's *Grammatica turchesca* (1611)». *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 173(1), 115-43.
- Kissling, H.-J. (1968). «Bemerkungen zu einigen Transkriptionstexten». *Zeitschrift für Balkanologie*, 6, 119-27.
- Mollova, M. (1980). «Parallel syntaxique entre la langue turque des *Colloquia* et celle des textes turcs transcrits et les parlers turcs balkaniques occidentaux». *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 72, 123-45.
- Németh, G. (1956). «Zu den Aufzeichnungen des Georgievits». Tauer, F. et al. (Hrsgg), *Charisteria orientalia (Ioanni Rypka... hoc volumen sacrum)*. Praha: Československá akademie věd, 202-9.

- Németh, G. (1968). «Die türkische Sprache des Bartholomaeus Georgievits». *Acta Linguistica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 18(3-4), 263-71.
- Németh, G. (1970). *Die türkische Sprache in Ungarn im siebzehnten Jahrhundert*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Rocchi, L. (2007). *Ricerche sulla lingua osmanlı del XVI secolo. Il corpus lessicale turco del manoscritto fiorentino di Filippo Argenti (1533)*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Rocchi, L. (2012). *Il 'Dittionario della Lingua Turchesca' di Pietro Ferraguto (1611)*. Trieste: Edizioni Università di Trieste.
- Stein, H. (1973). *Der türkische Transkriptionstext des Hieronymus Megiser. Ein Beitrag zur Sprachgeschichte des Osmanisch-Türkischen* [tesi di dottorato non pubblicata]. Leipzig: Universität Leipzig.
- Stein, H. (2016). «The Dialogue Between a Turk and a Christian in the *Grammatica turchesca* of Pietro Ferraguto (1611): Syntactical Features». Csató, É; Menz, A.; Turan, F. (eds), *Spoken Ottoman in Mediator Texts*. Wiesbaden: Harrassowitz, 161-71.
- Yerasimos, S. (1997). «Les Voyageurs et la connaissance de la langue turque en Europe». Hitzel, F. (éd.), *Istanbul et les langues orientales*. Paris: L'Harmattan, 49-65.

Eurasiatica

1. Ferrari, Aldo; Guizzo, Daniele (a cura di) (2014). *Al crocevia delle civiltà. Ricerche su Caucaso e Asia Centrale*.
2. Ferrari, Aldo; Ianiro, Erica (a cura di) (2015). *Dal Paleolitico al Genocidio Armeno. Ricerche su Caucaso e Asia Centrale*.
3. Bellingeri, Giampiero; Turano, Giuseppina (a cura di) (2015). *Ca' Foscari, Venezia e i Balcani*.
4. Guidetti, Mattia; Mondini, Sara (a cura di) (2016). «A mari usque ad mare». *Cultura visuale e materiale dall'Adriatico all'India*.
5. Pellò, Stefano (a cura di) (2016). *Borders. Itineraries on the Edges of Iran*.
6. Ferrari, Aldo; Ianiro, Erica (a cura di) (2016). *Armenia, Caucaso e Asia Centrale. Ricerche 2016*.
7. Ferrari, Aldo; Pupulin, Elena; Ruffilli, Marco; Tomelleri, Vittorio Springfield (a cura di) (2018). *Armenia, Caucaso e Asia Centrale. Ricerche 2017*.
8. Ferrari, Aldo; Pupulin, Elena (a cura di) (2017). *La Crimea tra Russia, Italia e Impero ottomano*.
9. Borroni, Massimiliano (2017). *Il nuovo giorno dell'impero. Il capodanno solare dei califfi abbasidi*.
10. Mondini, Sara (a cura di) (2018). *L'architettura del Deccan tra il XIV e il XVI secolo. Incontri, sincretismi e costruzioni identitarie*.
11. Ferrari, Aldo; Frappi, Carlo (a cura di) (2018). *Armenia, Caucaso e Asia Centrale. Ricerche 2018*.
12. Comai, Giorgio; Frappi, Carlo; Pedrini; Giovanni; Roa, Elena (a cura di) (2019). *Armenia, Caucaso e Asia Centrale. Ricerche 2019*.
13. Frappi, Carlo; Indeo, Fabio (eds) (2019). *Monitoring Central Asia and the Caspian Area. Development Policies, Regional Trends, and Italian Interests*.
14. Franco, Andrea; Rumjancev, Oleg (a cura di) (2019). *L'Ucraina alla ricerca di un equilibrio. Sfide storiche, linguistiche e culturali da Porošenko a Zelens'kyj*.
15. Frappi, Carlo; Sorbello, Paolo (2020). *Armenia, Caucaso e Asia Centrale. Ricerche 2020*.
16. Ferrari, Aldo; Riccioni, Stefano; Ruffilli, Marco; Spampinato, Beatrice (a cura di) (2020). *L'arte armena. Storia critica e nuove prospettive. Studies in Armenian and Eastern Christian Art 2020*.

17. Ferrari, Aldo; Haroutyunian, Sona; Lucca, Paolo (a cura di) (2021). *Il viaggio in Armenia. Dall'antichità ai nostri giorni*.
18. Artoni, Daniele; Frappi, Carlo; Sorbello, Paolo (a cura di) (2021). *Armenia, Caucaso e Asia Centrale. Ricerche 2021*.
19. Artoni, Daniele; Frappi, Carlo; Sorbello, Paolo (a cura di) (2023). *Armenia, Caucaso e Asia Centrale. Ricerche 2022*.
20. Ferrari, Aldo; Riccioni, Stefano; Ruffilli, Marco; Spampinato, Beatrice (a cura di) (2023). *L'arte armena e oltre. Nuovi contributi. Studies in Armenian and Eastern Christian Art 2022*.

Il presente volume, risultato del *Terzo Incontro della Turcologia Italiana* tenutosi a Venezia nel 2022, è dedicato al turcologo Giampiero Bellingeri e rende omaggio agli interessi di ricerca a lui cari. Oltre a un saggio scritto dallo studioso, il volume raccoglie tredici capitoli offerti da chi lo ha incontrato, seguito o accompagnato nel suo lungo percorso di ricerca e insegnamento. Vi vengono analizzati, in particolare, i rapporti tra il mondo turco-ottomano e l'Europa in vari periodi storici, dal XV secolo alla contemporaneità. Diverse discipline, letterarie, storiche, linguistiche, sociologiche e artistiche, concorrono a descrivere i molteplici scambi interculturali che caratterizzano il ricco rapporto tra Europa e 'Orienti'.



Università
Ca' Foscari
Venezia