

Soffrire per non dimenticare

Agency, nostalgia e lutto nella sinistra in Turchia

Lorenzo D'ORSI

Università di Catania

Remembering through suffering: Agency, nostalgia and mourning in the Turkish left

ABSTRACT: Based on an ethnography conducted in Istanbul, this article analyses nostalgia and the perpetuation of mourning among former leftist militants of revolutionary organizations, who were the main targets of the political repression following the 1980-1983 coup in Turkey. It shows how these feelings do not isolate individuals, but are emotional practices with a degree of agency. These emotional practices are performed not on the basis of their effectiveness in the public arena, but rather because they are able to regenerate the values of Marxist martyrdom, strengthen generational ties and make community. The analysis of funeral commemorations, anniversaries and gatherings illustrates how nostalgic attachment and perpetuation of mourning involve both the level of political tactics and the inner self of former militants. In this perspective, the concept of agency questions both the ability to act and the ability to construct subjectivities. It also demonstrates how ethnography in politically repressive contexts entails an analysis of agency that draws on domination and unequal power relations as well as symbolic grammars of everyday experience.

KEYWORDS: NOSTALGIA; MOURNING; LEFTIST MOVEMENTS; AGENCY, TURKEY.



L'attaccamento nostalgico per gli anni della lotta giovanile, il disprezzo del mondo contemporaneo e il lutto per i compagni assassinati sono le tonalità emotive che contraddistinguono l'esperienza di molti degli ex-militanti dei movimenti studenteschi e rivoluzionari che in Turchia sono stati vittime della repressione del colpo di stato del 1980-1983¹. Colloquialmente chiamato 12 settembre (in turco *12 Eylül*), dal giorno in cui le forze armate sono entrate in azione, l'intervento militare del 1980 ha messo fine alla sanguinosa polarizzazione tra gruppi di destra e di sinistra e, attraverso torture, impigionamenti ed esecuzioni, ha portato al declino dei movimenti rivoluzionari, i cui militanti sono stati etichettati a lungo come nemici interni e terroristi (Bozarслан 2013). Se per gran parte della popolazione il 12 settembre è oggi un accadimento remoto, per gli ex-militanti, e più in generale per i circoli della sinistra turca², esso rappresenta l'evento fondativo attorno cui è costruita una "comunità ricordante" (Cappelletto 2003). Malgrado i mutamenti politici accorsi negli ultimi quarant'anni, infatti, questo spartiacque costituisce a sinistra una tragedia mai conclusa, rispetto alla quale associazioni e partiti sono tuttora impegnati a denunciare le violenze subite e a sfidare le narrazioni egemoniche che rappresentano il golpe come un'azione necessaria a riportare la pace nel paese.

1. Il mio ringraziamento va prima di tutto a coloro che, condividendo con me emozioni, desideri e pensieri, hanno reso possibile questo lavoro. Ringrazio anche i due revisori anonimi di *Anuac* per i ricchi e puntuali commenti che mi hanno aiutato a rendere più chiara la mia argomentazione e Aurora Massa per i preziosi suggerimenti.

2. Il campo della sinistra è in Turchia frammentato e contraddittorio. In questo testo con "sinistra" indico le formazioni politiche extraparlamentari (organizzazioni studentesche, partiti e associazioni sindacali, quali Dev-Yol, Dev-Sol, THKO, THKP/C, DİSK, ecc.) che dagli anni Sessanta hanno abbracciato l'ideale rivoluzionario e il marxismo come orizzonte di senso politico, dando vita a una molteplicità di gruppi, rivalità e scissioni secondo i diversi orientamenti (marxismo-leninismo, stalinismo, maoismo, ecc.). Da questa tradizione discendono oggi piccole formazioni che si trovano ai margini della vita pubblica nazionale, che hanno abbandonato la lotta armata (salvo rare eccezioni) e che esprimono posizioni marxiste e socialiste talvolta intrecciate con istanze nazionaliste, filo-alevite o filo-curde (Ersan 2013). Non includo invece il Partito repubblicano del popolo (CHP), fondato da Atatürk nel 1923 e oggi maggiore partito di opposizione al fronte filo-islamico al governo. Se negli anni Settanta il CHP incarnava un riformismo di sinistra, dopo il golpe del 1980 ha assunto posizioni nazionaliste e di secolarismo oltranzista.

Sulla base di un'etnografia svolta a Istanbul³, questo articolo prende in esame lo struggimento nostalgico e la perpetuazione di una condizione di lutto diffusi tra gli ex-combattenti rivoluzionari, intendendo questi sentimenti come “pratiche emozionali” (Scheer 2012), ossia come un modo più o meno interiorizzato attraverso cui le persone avanzano rivendicazioni e visioni del mondo. Come mostrerò nel corso del testo, questi sentimenti trovano concretizzazione in discorsi individuali e rappresentazioni di gruppo, anniversari di massacri e commemorazioni funebri. Queste pratiche di memoria sono intese come strumenti di lotta da contrapporre al potere repressivo dello stato e risultano difficilmente separabili dalle rivendicazioni politiche più attuali. Esse sono parte di una “costellazione” di azioni, retoriche e valori che designa una specifica cultura politica che include la martirizzazione dei militanti assassinati, forme ritualizzate di dissenso come gli scontri con la polizia durante la ricorrenza del primo maggio (Firat 2016; D’Orsi 2018), musealizzazioni amatoriali (Karacan 2016; D’Orsi 2019) e, in alcuni casi, proteste radicali come il digiuno sino alla morte (Bargu 2014).

Queste pratiche di protesta e di memoria sono rappresentate da militanti ed ex-militanti come reattive, ossia come re-azioni inevitabili rispetto a ciò contro cui combattono (un sistema ingiusto, la storiografia ufficiale, l’indifferenza degli “altri” verso la loro sofferenza). Senza negare la presenza di un contesto contraddistinto da forti asimmetrie di potere, possiamo tuttavia chiederci se struggimento nostalgico e perpetuazione del lutto siano ineluttabilmente le uniche forme di azione a disposizione o se invece non siano messe in atto perché chiamano in gioco qualcos’altro. In questo articolo intendo mostrare come queste pratiche emozionali contengano una componente agentiva e siano attivamente performate non perché costituiscono il modo più efficace per affermarsi nella battaglia pubblica della memoria, ma perché attraverso di esse i protagonisti di queste pagine riaffermano l’adesione alle retoriche politiche del martirio marxista, rivivificano legami generazionali e costruiscono comunità. In altre parole, tali pratiche contribuiscono a modellare e sono modellate dalle soggettività dei partecipanti, coinvolgendo non solo il piano delle tattiche politiche ma anche quello degli spazi interiori dei soggetti e dei legami sociali all’interno del gruppo.

In dialogo con la sezione monografica dedicata al rapporto tra agency, soggettività e violenza in cui questo saggio è ospitato, l’analisi proposta evidenzia, in primo luogo, come il concetto di agency implichi non soltanto la capacità di agire in un determinato contesto, ma anche la capacità di costrui-

3. Svolto tra il 2013 e il 2014 il lavoro sul campo ha preso in esame le forme pubbliche e private del ricordo tra gli ex-militanti degli anni Settanta, le loro famiglie e i giovani attivisti della sinistra istanbuliota, attraverso interviste in profondità e l’analisi di raduni collettivi, proteste, narrative pubbliche, atmosfere famigliari e forme incorporate della memoria.

re particolari soggettività. In secondo luogo, mette in luce come le forme agentive non vadano investigate soltanto alla luce dei rapporti di potere in cui i soggetti sono immersi (come ad esempio la relazione di dominio e resistenza), ma anche delle grammatiche culturali, ossia quell'insieme di regole implicite, assunti morali, retoriche politiche, simboli, habitus e pratiche che addomesticano e filtrano l'esperienza e il senso degli eventi, contribuendo a determinare le possibilità di azione così come i suoi limiti.

Dopo aver discusso nel primo paragrafo le coordinate teoriche dell'articolo, nel secondo ricostruisco alcuni aspetti del contesto d'indagine, sottolineando i processi repressivi di lunga durata che hanno portato la Turchia a silenziare le memorie contro-egemoniche legate alla violenza di stato e la posizione marginale occupata da gruppi della sinistra nel campo politico e della memoria. Il terzo e quarto paragrafo esplorano l'attaccamento nostalgico per "i gloriosi anni Settanta" e la perpetuazione attiva di una condizione di lutto tra molti ex-combattenti, intendendo questi sentimenti come un modo per articolare discorsi politici sul presente, incorporare una narrativa di eroicità passiva ed elaborare una memoria di combattimento. Infine, l'analisi di alcune voci dissonanti permette di comprendere come queste pratiche finiscano paradossalmente per "fare sistema" con le forme repressive a cui vorrebbero contrapporsi, contribuendo, di fatto, all'isolamento morale della comunità ricordante della sinistra.

Pratiche emozionali e agency

Il filone di studi etichettato come "antropologia delle emozioni" (Lutz, White 1986) ha progressivamente smantellato la contrapposizione tra sentimenti pubblici, formalizzati in riti collettivi, e stati d'animo interiori, a lungo considerati emozioni universali e, dunque, lasciati allo studio delle discipline psicologiche. Questa *emotional turn* del discorso antropologico ha denaturalizzato anche i sentimenti più intimi, mostrando questi ultimi come produzioni storiche che acquistano senso all'interno di specifici contesti culturali e rapporti di potere e che possono agire anche come "discorsi" attraverso cui articolare rivendicazioni sul mondo (Abu-Lughod, Lutz 1990; Pussetti 2005). In questo vasto corpus di studi, che ha portato a un ripensamento dell'intreccio tra mente, corpo e strutture sociali, mi richiamo alla definizione di "pratiche emozionali" di Monique Scheer (2012). L'antropologa deriva quest'espressione dai lavori di Bourdieu (2002, 2003) – sebbene quest'ultimo raramente chiami in causa le emozioni, preferendovi termini come pensiero, comportamento, azione, disposizione – con l'obiettivo di estendere la teoria della pratica alle esperienze emozionali. In questa prospettiva, le emozioni costituiscono non "qualcosa che si ha", ma "qualcosa che si fa" e

che veicola una certa intenzionalità al di là della piena consapevolezza dei soggetti. Nel considerare le emozioni come “*goal oriented responses*” (Scheer 2012: 203), bisogna però evitare una lettura strumentale, poiché si tratta di scopi spesso inconsci che si sono formati sulla base di esperienze e memorie pregresse e incorporate. Nella teorizzazione di Scheer le emozioni non sono solo un modo interiorizzato attraverso cui le persone elaborano discorsi e desideri, ma un coinvolgimento pratico con il mondo che plasma anche la soggettività. Nella teoria della pratica, infatti, il soggetto agente è visto come il risultato della pratica sociale, mentre i suoi processi interni (il riflettere, il sentire, il ricordare, etc.) esistono attraverso l’esecuzione delle micro-pratiche quotidiane. Di conseguenza, le emozioni non sono qualcosa che dipende da ciò che le persone fanno, ma sono esse stesse pratiche di un soggetto che non precede l’agire e che emerge attraverso un “fare emozionale” (*doing of emotions*).

L’idea delle emozioni-come-pratiche chiama in causa non solo la soggettività ma, come nota la stessa Scheer, anche il concetto di agency. Nel vasto dibattito su agency e struttura, mi richiamo qui ad alcuni aspetti della riflessione di Saba Mahmood (2005, 2006). Nel suo lavoro sulla partecipazione femminile ai movimenti islamici in Egitto, l’antropologa mette in discussione quelle letture post-strutturaliste che concepiscono l’azione in termini di relativa autonomia dalle strutture del potere e identificano l’agency con la nozione di “resistenza a” e “sovversione da” norme sociali generalmente intese come imposizioni esterne che limitano l’individuo. Secondo Mahmood una riduzione dell’agency all’autonomia politico-morale e a una resistenza contro il potere rischia di reintrodurre una rappresentazione universale e astratta del soggetto agente, rispetto al quale valori e norme costituiscono una mera “*gloss*” (2005: 16), ossia una vernice o patina⁴. Il suo lavoro è piuttosto volto a mostrare come norme sociali e strutture di potere non siano un’imposizione esterna, ma il terreno attraverso cui i soggetti realizzano se stessi e la loro agency (incluse le loro resistenze).

I riferimenti di Mahmood sono i lavori di Michel Foucault (1993, 2009; Rabinow, Dreyfus 2010) e Judith Butler (1997), autrice che per prima ha preso le distanze da una letteratura femminista che legge l’individuo in termini di relativa autonomia dal sociale. Come noto, nella concezione foucaultiana il potere non è una proprietà che gli individui posseggono, ma il funzionamento storico delle relazioni che, in modo pervasivo, modella le soggettività. In altre parole, non si danno individui al di fuori delle relazioni di potere e queste ultime non lavorano soltanto per dominare, ma anche per creare i sog-

4. Il rischio che la nozione di agency reintroduca una concezione del soggetto a-culturale e antecedente l’agire sociale è segnalata anche in Dei 2002 e Ortner 2006.

getti, inscrivendosi in corpi, desideri e discorsi. In questa prospettiva, l'agency non si configura più come l'azione di un "undominated self" (Mahmood 2005: 17) – la cui esistenza precede strutture e norme sociali – ma come la capacità di agire che specifiche relazioni di potere rendono possibili.

Quest'argomentazione spinge Mahmood a sottolineare due aspetti a mio avviso pregnanti. In primo luogo, ogni discorso sull'agency dovrebbe incominciare con un'analisi dei processi storici di costruzione della soggettività, poiché vi è una stretta circolarità tra le modalità di azione e la costruzione dell'interiorità degli individui. In secondo luogo, facendo propria la concezione pastorale del potere di Foucault, Mahmood (2006) suggerisce di pensare il potere in termini di ethos morale e domesticazione e, di conseguenza, di individuare nell'agency anche un processo di formazione etica. L'antropologa insiste a più riprese sul fatto che la capacità di agire implichi un apprendimento di valori e pratiche e che il suo significato debba essere esplorato dentro la grammatica di concetti nella quale risiede, o meglio "dentro le reti semantiche e istituzionali che definiscono e rendono possibile i modi particolari di relazionarsi con le persone, con le cose e con se stessi" (Asad 2003: 78 in Mahmood 2005: 34). L'idea di legare la capacità di azione allo sviluppo dell'interiorità dei soggetti e di vedere l'agency non come una liberazione, ma come un apprendimento di valori sono aspetti importanti nell'analisi che propongo. Quello che Mahmood non esplicita a sufficienza, e che a mio avviso è invece centrale, è che se parliamo di reti semantiche stiamo di fatto sostenendo che "il significato che gli agenti attribuiscono alle loro pratiche è costitutivo di quelle pratiche stesse in quanto fatti sociali" (Dei 2016: 103). Per comprendere gli spazi di azione è allora opportuno prendere in considerazione non soltanto le relazioni di potere (per quanto intese in termini plasmanti), ma anche le grammatiche culturali attraverso cui gli individui significano la propria esperienza del mondo. Come cercherò di mostrare nelle pagine successive, infatti, le pratiche emozionali di lutto e nostalgia degli ex-militanti e il rapporto tra agency e soggettività che a esse è sotteso possono essere pienamente comprese facendo riferimento alla loro concezione di martirio e al loro senso di sacrificio, ai simboli mobilitati e al lessico politico di riferimento.

Lutto, memoria e martirio in Turchia

In Turchia la diffusione della sinistra rivoluzionaria si può far risalire agli anni Sessanta, con la diffusione di partiti marxisti e gruppi studenteschi espressione della borghesia urbanizzata. Nel decennio successivo, queste organizzazioni coinvolsero anche giovani turchi, alevi e curdi provenienti dalla classe lavoratrice e dalla provincia anatolica, dando vita a proteste in tutto il

paese (Ersan 2013). Per questa “gioventù ribelle” (Neyzi 2001), l’ideale rivoluzionario costituiva uno stile di vita totalizzante che implicava la clandestinità, l’allontanamento dalla famiglia e la rinuncia agli svaghi. I diversi militanti erano accomunati da un ideale marxista che agiva come bussola morale contro le ingiustizie del capitalismo e l’oppressione dello stato e che orientava anche i desideri più intimi, subordinando il presente a un futuro utopico collettivamente prefigurato. In questo *engagement* onnicomprensivo, la lotta armata si era progressivamente trasformata da risposta difensiva dagli attacchi della polizia e dei gruppi ultra-nazionalisti, in uno strumento necessario per rivelare alle masse l’inganno del potere (Bozarzlan 2008). I militanti vivevano così in un clima crescente di violenza politica che, nel 1980, era arrivata a causare una media di venti omicidi al giorno (Sayari 2010).

In questa escalation, il 12 settembre 1980 l’esercito mise in atto un colpo di stato (il terzo, dopo quello del 1960 e del 1971) con l’obiettivo di sradicare le organizzazioni rivoluzionarie, ribadire il kemalismo (l’ideologia secolarista che trae il nome da Mustafa Kemal Atatürk) e introdurre il liberismo economico. La repressione si rivolse verso chiunque esprimesse posizioni riformiste, rendendo la tortura pratica ordinaria e attuando l’arresto di seicentocinquantamila persone e la proclamazione di cinquecento sentenze di morte (sebbene in gran parte non eseguite). Nonostante il ritorno alla democrazia nel 1983, la Turchia è rimasta nel corso degli anni Ottanta e Novanta un contesto politico in cui le forze armate rappresentavano la premessa delle istituzioni democratiche e ne stabilivano i limiti (Bozarzlan 2013). Sotto la loro egida indiretta, i movimenti di sinistra sono stati relegati a piccoli gruppi senza rappresentanza parlamentare, si è affermata una società dei consumi (Kandiyoti, Saktamber 2002; Navaro-Yashin 2002) ed è stata favorita una depoliticizzazione delle nuove generazioni (Lüküslü 2009). Gli ex-militanti sono così finiti ai margini del campo politico e della memoria.

Nell’esperienza degli ex-combattenti, allo spartiacque del 1980 è seguito quello del crollo del muro di Berlino nel 1989 che, come sottolinea Traverso (2016), ha privato generazioni di militanti della convinzione di avere la storia dalla propria parte. Il tracollo delle grandi utopie trasformatrici, lo smantellamento delle organizzazioni politiche di riferimento e l’ascesa di un regime liberista hanno provocato una differenziazione delle traiettorie biografiche dei protagonisti di queste pagine: alcuni si definiscono ancora combattenti-rivoluzionari e proseguono l’attività politica (pur avendo abbandonato la lotta armata), altri hanno riconfigurato il proprio impegno nella cosiddetta società civile, altri ancora hanno proiettato l’etica rivoluzionaria in ambiti diversi dell’esistenza, altri infine hanno operato una cesura netta col passato. Di fronte alla frantumazione dei quadri collettivi, per gran parte di essi la

denuncia della violenza subita e la critica del “nuovo” mondo sono divenuti elementi distintivi di un’appartenenza generazionale che è oggi rivendicata soprattutto in contrapposizione alla cosiddetta “gioventù post-1980” (Neyzi 2001). Rappresentate come apolitiche, individualiste e vittime della società dei consumi, le nuove generazioni sono infatti ritenute a sinistra il simbolo di un processo di deculturazione di massa che ha reso accettabile l’oppressione.

La marginalità vissuta dagli ex-militanti rivoluzionari deve essere compresa tenendo in considerazione anche le forme storicamente strutturate di stigmatizzazione e persecuzione di chi si discosta dal discorso egemonico dello stato-nazione. Sin dalla nascita della Repubblica nel 1923, infatti, la storia celebrata nelle ricorrenze pubbliche e raccontata nei libri di scuola, i discorsi politici e il sistema giudiziario hanno contribuito a rimuovere gli episodi controversi del passato, silenziando e rendendo accettabili i massacri e le persecuzioni perpetrati contro minoranze etniche, religiose e politiche (Neyzi 2002). Tuttavia, soprattutto a partire dagli anni Novanta, si è assistito al fiorire di memorie contro-egemoniche che ha reso quello del ricordo un “campo di battaglia” (Özyürek 2007), in cui i gruppi secolaristi, quelli filo-islamici, i militanti di sinistra, i combattenti curdi e le altre minoranze etniche e religiose utilizzano l’evocazione della morte e la sacralizzazione del passato doloroso come strumenti di rivendicazione identitaria.

Al pari del resto del Medio Oriente (Mayeur-Jaouen 2002; Hatina 2014), anche in Turchia l’intreccio tra discorso politico ed esternazione del lutto si articola soprattutto attraverso il culto del martire, la cui figura supera l’ambito propriamente religioso. Quello del martirio costituisce infatti *in primis* il linguaggio mnestico delle retoriche militariste di stato, utilizzato per i soldati che hanno perso la vita in combattimento (Kaya, Copeaux 2013). Al contempo, il culto dei martiri è al centro delle contro-narrative dei gruppi vittime di violenza di stato, dal fronte indipendentista curdo sino alle organizzazioni della sinistra rivoluzionaria. Al di là delle asimmetrie di potere, dunque, attorno al registro commemorativo del martire si consolidano memorie e rivendicazioni contrapposte nei loro contenuti e che, tuttavia, sono speculari per le forme con cui prendono corpo. Queste memorializzazioni agonistiche chiamano alla vendetta, rivendicano il monopolio della sofferenza subita e, parallelamente, delegittimano quella degli altri (Bozarlan 2008).

Il nesso tra lutto, rivendicazione identitaria e martirio è penetrato nella sinistra rivoluzionaria durante gli anni Settanta con la martirizzazione dei militanti assassinati. La figura del *devrim şehit* (martire rivoluzionario) trae origine non tanto dall’intreccio tra islam e marxismo quanto dalla trasfor-

mazione di quest'ultimo in un misticismo politico, ossia in una teologia politica secolarizzata che eleva la causa rivoluzionaria a fede (Bargu 2014). Il registro dello *şehit* struttura un ordine morale condiviso, in cui la fede non consiste nella certezza della rivoluzione ma nella giustezza della sua causa. Esso crea le metafore attraverso cui dare senso alla morte dei compagni e, senza implicare l'autoimmolazione, impone l'abnegazione per l'ideale rivoluzionario (un sacrificio che molti ex-militanti sintetizzano con l'espressione *bedel ödemek*, "pagare il prezzo").

Le pratiche mnestiche della sinistra devono inoltre essere pensate in relazione ai cambiamenti che hanno seguito la vittoria elettorale nel 2002 del fronte filo-islamico guidato da Recep Tayyip Erdoğan, leader dell'AKP (il partito della giustizia e dello sviluppo). L'affermazione dell'AKP ha rappresentato l'emersione di un blocco di potere per la prima volta alternativo a quello secolarista e kemalista e ha diffuso speranze di democratizzazione. In un primo momento, l'AKP si è impegnato per il riconoscimento del pluralismo interno e si è fatto promotore di politiche della storia meno escludenti, ad esempio, portando a processo i capi della giunta militare del 1980⁵. In quegli stessi anni, nel campo della memoria si è assistito alla promozione, da parte di intellettuali e attivisti della società civile, di narrative globali del ricordo incentrate sulla giustizia transizionale con l'obiettivo di indebolire le polarizzazioni identitarie. Queste cornici si differenziano dai linguaggi locali della memoria, altamente politicizzati e incentrati sulla figura del martire, promuovendo un'economia della riconciliazione in cui il passato nazionale è raffigurato come un'epoca del trauma e il presente come un tempo dove curare collettivamente le ferite (Gül Kaya 2015).

Tuttavia, la politica di pluralismo del governo dell'AKP ha gradualmente lasciato il posto a un potere personalizzato in cui Erdoğan intende regolamentare la condotta morale dei suoi cittadini. Questi aspetti si sono concretizzati nella repressione della protesta di Gezi Park nel 2013, nelle incarcerazioni di massa a partire dal 2014, nelle modifiche costituzionali del 2017 e nell'uso sistematico dell'etichetta di terrorista per delegittimare gli oppositori politici. L'autoritarismo dell'AKP si fonda anche su precise politiche della memoria, quali il revival del passato ottomano e l'evocazione vittimistica dell'occidentalizzazione coatta dei primi del Novecento. Il tentativo fallito di

5. Il processo ha portato alla condanna di due generali, un risultato considerato insufficiente dagli ex-militanti incontrati. Più in generale, esso è stato interpretato da questi ultimi come uno strumento del governo filo-islamico per ottenere il controllo delle leve dello stato e disarticolare le forze armate, espressione dei valori secolaristi. La scarsa attenzione riservata alle storie delle vittime rispetto alla violenza militare può, effettivamente, essere letta in questa luce.

golpe del 2016, le cui dinamiche non sono ancora chiare, è divenuto poi il perno di una nuova narrativa di martirio nazionale che l'AKP diffonde attraverso commemorazioni e monumenti alla memoria delle vittime (Öktem, Akkoyunlu 2016). In parallelo, il governo filo-islamico delegittima il dolore degli avversari, come emerso in occasione del corteo funebre per un giovane morto durante gli scontri di Gezi Park, quando Erdoğan ha sostenuto che il luogo appropriato per esprimere il lutto fosse lo spazio domestico (Akıncı 2018). Come già accaduto in passato nella storia repubblicana, dunque, il governo si fa promotore di politiche della memoria che disconoscono il dolore degli altri, negano il carico politico di certe morti e sanciscono quali defunti possono essere pianti pubblicamente. In questo senso è opportuno sottolineare che il materiale etnografico qui presentato si colloca nel momento iniziale della svolta autoritaria, quando le aspettative per una Turchia democratica fondata sul riconoscimento delle diversità interne erano ancora forti. Questa specifica piega contestuale ha consentito di far emergere tanto il ruolo agentivo svolto dagli attori dal basso nella perpetuazione del proprio dolore quanto i limiti che i diversi codici mnemonici pongono alla possibilità di condividere il passato di sofferenza.

Vivere la nostalgia

Tra gli ex-militanti delle organizzazioni studentesche e rivoluzionarie degli anni Settanta, la nostalgia può essere considerata la tonalità emotiva prevalente per relazionarsi con gli anni della lotta giovanile. Questa postura nostalgica emerge soprattutto nel corso di ritrovi collettivi, quali anniversari e occasioni di convivialità tra ex-*yoldaş* (compagni). Durante il campo, ho partecipato a diversi raduni grazie al rapporto di intimità che ho saputo costruire con alcuni vecchi combattenti, frequentandoli assiduamente, mettendo in gioco la mia vicinanza politica (senza cadere nei fazionalismi interni) e raccontando la mia storia familiare (l'attivismo dei miei genitori, loro coetanei).

Questa confidenza mi ha permesso, ad esempio, di prendere parte alle cene organizzate da Mehmet⁶, un sessantenne ex-militante di Dev-Yol (abbreviazione di Devrimci Yol, ossia strada rivoluzionaria), una delle più grandi organizzazioni rivoluzionarie. Incarcerato e torturato nel corso della dittatura, Mehmet ha in seguito abbandonato l'attivismo politico, riversando il suo impegno nel lavoro di ingegnere. Il richiamo al passato è emerso spesso nei nostri dialoghi, in cui l'uomo esaltava la sua gioventù in contrapposizio-

6. Per proteggere l'anonimato dei miei interlocutori, i nomi riportati sono inventati.

ne alle nuove generazioni, raffigurandole come individualiste e vittime del consumismo che le renderebbe incapaci di operare una critica della società. L'evocazione quasi quotidiana del passato si riflette anche nel suo profilo Facebook, nel quale l'uomo celebra anniversari, pubblica fotografie di sé e dei suoi compagni di lotta in visita sulle tombe dei leader rivoluzionari assassinati e diffonde slogan degli anni Settanta assieme a post di denuncia dell'attualità politica. Nel tempo trascorso assieme questo collegamento diretto tra passato e presente si è manifestato nel frequente riferimento alle proteste di Gezi Park, caratterizzate, tra le altre cose, per la massiccia partecipazione della cosiddetta gioventù apolitica. Malgrado Mehmet, come gli altri ex-militanti incontrati, supportasse il movimento, al contempo non mancava di sottolineare lo scarto morale tra la sua generazione, fondata sul sacrificio personale, e i giovani in piazza che, a suo dire, restavano "individualisti", poiché protestavano solo quando minacciati nella loro sfera privata. Tra le cause della protesta vi sono state le accuse di immoralità rivolte dal governo ai giovani per il consumo di alcol o per le effusioni in pubblico (David, Toktamiş 2015).

Le cene organizzate da Mehmet a cui ho preso parte si svolgevano di solito nelle *meyhane* – locande dove si pasteggia a base di *meze*, antipasti tipici della cucina turca – considerate di sinistra. I partecipanti erano ex-militanti che non necessariamente appartenevano alla stessa organizzazione e che spesso si erano conosciuti in tempi recenti. Le persone che prendono parte a questi raduni sono infatti soggetti con traiettorie biografiche eterogenee, alcuni dei quali ancora politicamente attivi, altri impegnati nella società civile e altri ancora distaccati da ogni forma di attivismo. Malgrado alcuni di essi abbiano avuto successo professionale nel contesto post-1980, è la fedeltà ai valori morali giovanili a determinare il senso di appartenenza al gruppo che prende vita durante queste ricorrenze. In questi incontri, a farla da padrona sono l'esaltazione malinconica della gioventù, raffigurata come un tempo in cui si avevano ideali, e la condanna delle nuove generazioni apolitiche. Il passato è evocato soprattutto attraverso fotografie della giovinezza, canzoni rivoluzionarie e aneddoti che esaltano l'eroicità del passato, i pericoli corsi e la solidarietà reciproca.

Soprattutto all'inizio, in quanto soggetto giovane ed esterno, sono stato il destinatario di questi racconti che assumevano spesso una funzione didattica e si caratterizzavano per una narrazione corale in cui i diversi oratori concordavano assieme gli episodi da evocare. Quello che prende vita in queste ricorrenze è dunque un gruppo che si fonda sul legame nostalgico con un'esperienza passata – i "gloriosi anni Settanta", durante i quali la rivoluzione

era percepita come una prospettiva di vita e un ideale politico concreto – che, benché possa essere stata vissuta separatamente, è oggi riconosciuta come comune. In questo senso, lo struggimento nostalgico costituisce una pratica emozionale attraverso cui gli ex-combattenti sentono e, al contempo, dimostrano di aderire a un gruppo e a un modello morale di riferimento.

Nelle scienze sociali, per lungo tempo, la nostalgia è stata intesa in termini sostanzialmente regressivi, come un improduttivo dolersi del mondo perduto che restringe il campo d'azione e determina un isolamento dei soggetti ai limiti della follia. È, infatti, in ambito medico che il termine fa la sua apparizione, in quanto estraniamento vissuto per il distacco da una persona cara, un luogo o un evento (Beneduce 2007). Tuttavia, questo approccio patologizzante è stato in parte ripensato, mostrando come l'esperienza nostalgica non si riduca a un sentimento individuale, di cui osservare esclusivamente le implicazioni intrapsichiche, ma abbia una componente sociale (Williams 1973). In questa prospettiva, la nostalgia non costituisce un universale, ma un'esperienza polisemica che acquista di senso in relazione ai contesti storico-culturali di riferimento (Beneduce 1998). Alcuni lavori (tra gli altri, Boym 2001; Özyürek 2006; Angé, Berliner 2014) hanno sottolineato come la proiezione nostalgica del soggetto nei tempi desiderati del passato non sia necessariamente una reazione passiva al cambiamento. Al contrario, essa può avere implicazioni morali e politiche che la rendono un modo per abitare il presente e dare concretezza alle intenzioni rivolte al futuro.

In questa prospettiva analitica, l'esperienza nostalgica vissuta da Mehmet e da molti altri ex-militanti rivoluzionari incontrati non deve essere considerata una condizione individuale, ma un sentimento di gruppo, “messo in scena” per ribadire l'adesione a determinati valori. La riconnessione con un passato oramai perduto è vissuta infatti come una forma di resistenza ai mutamenti successivi alla cesura del 1980 e come un modo per opporsi alla frantumazione dei quadri politici e culturali di riferimento e al processo di individualizzazione dei destini che ne sono conseguiti. Questa riconnessione sentimentale con il passato consente, inoltre, di articolare discorsi politici su un presente indesiderato. È però opportuno chiarire che tale critica non ha un'applicazione diretta nell'arena politica, ma è più che altro un discorso identitario di gruppo che permette di non singolarizzare il disagio e di rinsaldare i legami di generazione. In questa luce, lo struggimento nostalgico non costituisce un malinconico congelamento, ma un'esperienza, in parte incorporata e in parte consapevole, che plasma nel profondo le soggettività degli ex-militanti, offrendo loro un certo grado di agentività attraverso cui fronteggiare le insicurezze del presente e costruire reti relazionali.

Il carattere collettivamente strutturato di questa esperienza è evidenziato anche dalla sua riproposizione nelle seconde generazioni. Come ho mostrato più approfonditamente altrove (D’Orsi 2018), la nostalgia per gli anni in cui “la sinistra era forte” costituisce un elemento distintivo dell’immaginario dei giovani attivisti che a Istanbul animano organizzazioni studentesche e piccoli partiti legati all’eredità politica della tradizione rivoluzionaria. Questo attaccamento per un passato non vissuto in prima persona può essere interpretato, nel solco del lavoro di Herzfeld (2003), come una “nostalgia strutturale”, un legame sentimentale che si tramanda da una generazione all’altra e che permette di strutturare un senso di intimità e una poetica dell’alterità. Assieme alla stigmatizzazione della cosiddetta gioventù “apolitica”, la nostalgia per le lotte del passato rappresenta per questi giovani militanti un modo per intessere amicizie e condividere visioni del mondo. I discorsi nostalgici possono, in altre parole, essere intesi come l’espressione di una pratica bourdesiana di distinzione che consolida una subcultura giovanile.

“I nostri morti ci tengono svegli”

Le pratiche di memoria elaborate attorno alla repressione del 12 settembre sono soprattutto gli anniversari di massacri e le commemorazioni funebri⁷. Se i primi presentano un profilo convegnistico, includendo documentari, testimonianze e analisi politiche, le seconde cercano di tenere vivo il ricordo dei rivoluzionari morti e hanno luogo davanti alle tombe dei caduti o in spazi appositamente affittati, come i centri culturali. Sebbene queste ricorrenze siano vissute dagli ex-militanti come manifestazioni pubbliche del lutto volte a denunciare le violenze subite e mostrare la propria resistenza, di fatto sono conosciute – e dunque accessibili – solo da chi è interno al network della sinistra. Durante le commemorazioni a cui partecipano i familiari e i compagni più stretti del defunto, il passato è evocato dalla prospettiva del singolo gruppo. Al contrario, anniversari di massacri e commemorazioni di martiri “emblematici” costituiscono momenti in cui si crea una memoria più estesa, capace di superare il fazionalismo interno. Colte nel loro insieme, queste ricorrenze sono occasioni di convivialità dal tono intimo e familiare, in cui molti ex-militanti portano con sé i propri figli e tutti si salutano calorosamente.

Malgrado la pluralità di organizzazioni, durante la ricerca mi sono presto reso conto che queste ricorrenze hanno una grammatica simbolica simile, volta a celebrare la violenza subita e il sacrificio politico. Lo stile iconografi-

7. Nella costellazione delle pratiche mnestiche della sinistra è importante segnalare anche l’esposizione amatoriale *12 Eylül utanç müzesi*, museo della vergogna del 12 settembre (D’Orsi 2019), e le *Cumartesi anneleri*, le madri del sabato, che – sulla falsariga delle madri argentine di Plaza de Mayo – si sono riunite fino al 2018 a Istanbul per denunciare la scomparsa dei militanti in stato di arresto nelle aree del paese a maggioranza curda (Göker 2011).

co è volutamente umile con l'obiettivo di simboleggiare l'austerità morale dei combattenti ed è composto da elementi ricorrenti, quali la disposizione in terra di garofani rossi, l'esposizione della bandiera del gruppo di riferimento e l'assenza della data di morte dalla lapide o dalla fotografia del defunto per ribadirne l'immortalità. Nelle commemorazioni al chiuso sono appesi alle pareti anche ritratti dei martiri emblematici e slogan, scritti in giallo su sfondo rosso, come *devrim şehit ölümsüzdür* (il martire della rivoluzione è immortale) oppure *seni unutmayacağız* (non ti dimenticheremo). Di solito sono presenti dei tavolini dove è allestito un rinfresco e dove si possono acquistare libri e documentari sui partiti rivoluzionari. Anche il paesaggio sonoro è formalizzato in momenti codificati, come il minuto iniziale di silenzio, la recitazione di poesie, la lettura dei messaggi dei leader assassinati, l'intonazione con il pugno chiuso di canzoni che spronano a costruire un futuro socialista e i discorsi di famigliari e compagni.

Questi ultimi costituiscono il nucleo principale delle commemorazioni e si contraddistinguono per il vocabolario militaresco, per l'intreccio del passato con la diagnosi politica attuale e per la contrapposizione tra lo stato (considerato un attore trans-storico al di là dei singoli governi) e una comunità di rivoluzionari raffigurata ancora sotto assedio. In queste orazioni viene ricostruita anche la biografia del defunto che, tuttavia, raramente fornisce elementi sulle situazioni concretamente vissute. Essa segue piuttosto temi codificati come il coraggio nel resistere alla tortura, il non aver tradito i compagni, il sacrificio della giovinezza, e, nel caso di un morto recente, l'essere rimasto fedele alla causa anche nel mondo post-1980. Queste evocazioni costituiscono modelli morali e sono volte a inserire la storia del militante scomparso all'interno di una mitologia rivoluzionaria. L'intreccio tra ricordo del singolo e discorso politico di gruppo stabilisce inoltre una sorta di intercambiabilità tra la biografia del defunto e quella dei compagni che lo commemorano che trasforma questi ultimi da superstiti in testimoni, come mostrano frasi ricorrenti quali "noi siamo stati solo più fortunati di lui" oppure "la nostra generazione deve tenere in vita il suo ricordo". Riprendendo la duplice origine semantica del termine testimone messa in luce da Benveniste (2001), gli ex-militanti che partecipano alle commemorazioni possono essere intesi come *superstes* della propria esperienza che si fanno *testis* dei compagni assassinati⁸.

8. Il *testis* è colui che può testimoniare sulla base dell'osservazione esterna mentre il *superstes* è colui che sopravvive all'evento e ne riferisce a partire dalla propria esperienza. Come nota Primo Levi a proposito di Auschwitz, il sopravvissuto-testimone si fa carico dell'esperienza di coloro che non ce l'hanno fatta e si trova nella condizione paradossale di testimoniare quello che non può essere testimoniato: egli è legittimato a riferire quanto accaduto in virtù della sua esperienza, ma in quanto sopravvissuto non può testimoniare ciò che non ha vissuto, ossia la morte (cfr. Agamben 1998, Fassin 2018).

Come osserva Karacan (2016), la sacralizzazione costituisce la strategia dominante di queste performance mnestiche ed è ottenuta attraverso l'intreccio di una narrativa di vittimizzazione con una di eroizzazione. Se all'apparenza le due appaiono antitetiche, la vittimizzazione che celebra la violenza subita costituisce la premessa del percorso di eroizzazione che esalta invece la resistenza fino all'estremo sacrificio. Quella di eroe è, tuttavia, una condizione attribuita solo *post-mortem*, indipendentemente dalle cause di quest'ultima. Ad esempio, sebbene molti dei miei interlocutori abbiano sofferto torture sistematiche, i loro racconti sono sempre stati volti a sottostimare le esperienze vissute in prima persona. Le loro narrazioni personali sono infatti modellate dall'"economia morale del combattente" (D'Orsi 2020), in cui l'emersione del sé individuale è considerata un segno di arroganza e individualismo. Se non svolge una esplicita funzione di denuncia, dunque, la sofferenza del singolo è omessa in favore di un discorso di gruppo dai connotati generazionali.

Inoltre, l'intreccio tra vittimizzazione ed eroizzazione rende la sofferenza e il dolore condizioni politicamente desiderate. Come hanno sottolineato molti dei miei interlocutori assumendo uno sguardo retrospettivamente critico, la tortura era, ad esempio, compresa nell'ideale rivoluzionario giovanile e costituiva, almeno in parte, un'esperienza ricercata. Nel corso degli anni, le commemorazioni degli ex-militanti hanno così dato vita a narrative di "eroicità passiva" in cui i combattenti sono rappresentati come vittime innocenti di una violenza brutale e asimmetrica e sono connotati non tanto per ciò che hanno fatto, ma per ciò che hanno subito.

Altro elemento centrale di queste ricorrenze è la dimensione emozionale, dominata da sentimenti di lutto, rabbia e ammirazione. Tali eventi non perseguono il superamento del dolore, ma trasformano quest'ultimo in una forma di solidarietà reciproca, in una vittimizzazione da spendere nell'arena pubblica e in una forza mobilizzatrice per il futuro. Nella cornice del martirio marxista, infatti, la rivoluzione costituisce una ricompensa che, grazie al sacrificio del defunto, verrà esperita in un futuro mitico da coloro che restano (Bargu 2014). Quest'aspetto rende le commemorazioni luoghi di comunione tra i vivi e i morti, in cui i primi rinsaldano la memoria dei secondi prolungando il proprio dolore, mentre il ricordo dei secondi spinge i primi a una precisa condotta morale nel presente. In questa prospettiva, sofferenza e lutto sono intesi dagli ex-militanti non come sentimenti privati, ma come questioni pubbliche la cui responsabilità ricade sullo stato e il cui superamento significherebbe il tradimento dei morti e la resa. Questo punto è esemplificato dagli slogan cantati durante gli anniversari, ossia "i nostri morti ci tengono svegli" e "chi dimentica è complice", che rivelano una memoria di combattimento che invita ancora oggi a proseguire la lotta rivoluzionaria in nome dei defunti.

La persistenza di una condizione luttuosa deve essere intesa come una pratica emozionale che struttura una temporalità incentrata sull'attualità del 12 settembre e che è capace di inglobare anche gli accadimenti presenti e futuri. In alcune delle commemorazioni cui ho preso parte, ad esempio, sono stati evocati i morti della protesta di Gezi Park. Se quest'ultima si è contraddistinta per la novità dei codici pubblici di azione e l'eterogeneità dei suoi partecipanti⁹, nelle commemorazioni degli ex-militanti il suo senso di novità era annullato: la protesta non costituiva un capitolo nuovo della storia, ma confermava l'oppressione vissuta. In altre parole, la continuità del lutto finisce per strutturare una circolarità tra lo "spazio dell'esperienza" e "l'orizzonte delle aspettative" (Koselleck 2007) in cui gli accadimenti futuri non possono che rafforzare l'ethos dei combattenti e la loro visione fatalista della storia.

Il ruolo agentivo che i rivoluzionari degli anni Settanta svolgono nella perpetuazione del loro dolore è chiarito da İpek, un'ex-militante di una organizzazione fautrice della lotta armata. Ritornando assieme da una commemorazione, la donna mi ha detto: "Sono più di trent'anni che conviviamo con questo dolore e continuare a soffrire è il modo per continuare a lottare. Asciugare la nostra ferita significherebbe dimenticare". Queste parole mostrano in modo eloquente come "continuare a soffrire" costituisca per İpek il modo di resistere al processo nazionale di oblio che contraddistingue la Turchia. Chi prende parte a queste performance mnestiche intende infatti mostrare a se stesso e allo sguardo dello stato (un attore sempre evocato nei loro discorsi) che la lotta continua e che i morti non saranno mai dimenticati. A causare la "morte" dei militanti assassinati non sarebbe infatti la violenza subita, che li eleva piuttosto a martiri, ma il loro oblio.

È in questa luce che il registro del martire rivoluzionario vede nella depolitizzazione della sofferenza un tradimento della memoria. Queste pratiche mnestiche possono così essere lette in termini alternativi non soltanto alle rappresentazioni egemoniche del passato, ma anche alla diffusione in Turchia di quel discorso umanitario che rende la sofferenza depolitizzata il modo più idoneo per reclamare forme di aiuto (Fassin 2018) e che riconduce la sofferenza all'interno dei principi intra-psichici, oscurandone spesso la matrice storica e politica (Beneduce 2010). Tuttavia, la perpetuazione del lutto non può essere ridotta, in termini strumentali, alla sua funzione politi-

9. Alla protesta hanno partecipato persone abituate a pensarsi in termini antitetici per posizionamento politico, orientamento religioso e origine etnica (militanti di sinistra, gruppi islamici anti-capitalisti, kemalisti, membri di minoranze etniche e religiose e giovani definiti apolitici). Per un approfondimento si veda D'Orsi 2015.

ca nella battaglia per la memoria. Ci troviamo di fronte, piuttosto, a una grammatica simbolica socialmente codificata che modella sia i discorsi e le azioni pubbliche, sia gli stati d'animo interiori degli ex-militanti. Nella continuazione del loro lutto possiamo infatti scorgere il punto di saldatura tra il vissuto personale di sofferenza e la cornice politico-morale di gruppo che finisce per strutturare anche gli aspetti più intimi della soggettività.

Se questo lutto infinito permette agli ex-combattenti che ancora oggi aderiscono all'economia morale del combattente di fare comunità, avanzare rivendicazioni e pensarsi nel futuro, al contempo, esso offre spazi di agency fortemente circoscritti. L'immutevolezza delle retoriche politiche di riferimento e la perpetuazione attiva di un sentimento luttuoso contribuiscono infatti alla condizione di marginalità esperita ancora oggi dai movimenti di sinistra e sono al centro delle voci critiche analizzate nel prossimo paragrafo.

Voci dissonanti

Per quanto diffusi, i sentimenti di nostalgia e lutto non sono condivisi da tutti gli ex-militanti intervistati. Tra questi possiamo trovare voci dissonanti che vedono nello struggimento nostalgico e nella ostentazione del dolore un "intrappolamento nei ricordi di gioventù", un "restare bloccati nel lutto di quello che non si è più" e, più in generale, una "memoria congelata". Tali posizioni sono diffuse non solo tra coloro che hanno tagliato i ponti con il passato, ma anche tra chi riconosce una continuità con la lotta giovanile e ha riversato il proprio *engagement* nella società civile. In queste critiche possiamo riconoscere indirettamente la nota lettura freudiana (Freud 1978) secondo cui il soggetto malinconico non riesce a vincere la tristezza del lutto e, di conseguenza, a reindirizzare le sue pulsioni libidiche in un'altra direzione, ma rimane legato all'oggetto amato e perduto, trasformando la sua sofferenza in un isolamento interiore.

Tuttavia, come ho mostrato in precedenza, l'attaccamento malinconico e la perpetuazione del lutto degli ex-militanti non costituiscono né un distacco del soggetto dal contesto di riferimento né una conseguenza diretta della repressione di stato. Al contrario, essi sono pratiche emozionali che offrono spazi di azione politicamente orientati e che concretizzano cornici morali collettive attraverso cui si articola la solidarietà di gruppo e si mantengono in vita i valori del combattente rivoluzionario. In tal senso, il rifiuto dello struggimento nostalgico e della perpetuazione del dolore da parte di alcuni ex-militanti non scaturisce tanto dal rischio di rimanere intrappolati nel passato, quanto dall'offrire sintassi politiche non più condivise nel presente.

La capacità di queste pratiche emozionali di aprire o piuttosto di limitare gli spazi di azione deve dunque essere letta non in termini assoluti, ma in relazione ai gruppi nei quali si iscrivono le biografie dei soggetti e ai riferimenti politici e morali di questi ultimi.

Parallelamente alle critiche sulla nostalgia, alcuni dei miei intervistati si sono chiesti, in forme più o meno esplicite, se continuare a “soffrire” sia l’unico modo a disposizione per non dimenticare. Emblematico in tal senso è il commento di Mustafa, un professore che non si riconosce più nei valori del combattente, ma che continua il suo impegno in un piccolo partito di sinistra. Mentre gli describevo una commemorazione a cui avevo preso parte giorni addietro, egli mi ha interrotto bruscamente:

Noi siamo sempre a lutto! Qui la gente ricorda solo ciò che ha subito e dice “Abbiamo perso, ma abbiamo perso con onore!”. Possibile che non possiamo ricordare anche cosa siamo stati capaci di fare? [...] La mia generazione sa fare solo due cose: trasforma in epica ciò che ha vissuto, ma sono storie di eroismo che non hanno più senso per me, oppure getta via tutto ed esalta il neoliberalismo. Ecco, io cerco qualcos’altro.

Emerge qui una critica all’eroicità passiva precedentemente descritta, in cui la capacità di agire si fonda sull’ostensione del dolore e dell’oppressione subita. Mustafa ha poi proseguito sottolineando come questa eroicità passiva contraddistingua anche le nuove generazioni di militanti: “Gezi Park è stato così creativo che vorrei ricordare quello che abbiamo fatto e non cosa abbiamo sofferto, ma i giovani di sinistra che fanno? I martiri di Gezi Park e ricordano soltanto ciò che hanno subito!”. Il suo racconto si riferiva a una commemorazione delle proteste del 2013 a cui aveva partecipato, in cui i giovani morti erano stati inseriti alla fine di un lungo elenco di martiri rivoluzionari ed erano ricordati attraverso quel canovaccio commemorativo già analizzato: “Ciò che mi ha messo a disagio non è stato ovviamente il pugno alzato – ha commentato Mustafa – quanto la presenza quasi automatica di parole d’ordine e modi di sentire, come fossero dei riflessi condizionati. Insomma, è sempre la stessa storia”. Se, dunque, l’iscrizione di un evento nuovo nel lutto della sinistra permette a giovani e vecchi militanti di costruire un bagaglio condiviso di risorse morali e simboliche, al contempo, essa finisce per incanalare tale evento (e il suo senso di novità) in un percorso già tracciato, trasformandolo in un’esperienza confermativa della tragedia infinita della sinistra rivoluzionaria.

Alle parole di Mustafa possiamo associare quelle di Ali, un ex-militante incarcerato negli anni Ottanta che oggi lavora per un’associazione di diritti umani che veicola in Turchia i linguaggi globali della giustizia transizionale.

Ali non ha abbandonato il suo posizionamento critico e, proprio a causa del suo impegno, è stato nuovamente condannato a un anno di reclusione nel 2017. Durante uno dei nostri ultimi incontri, mi ha detto:

È vero che il golpe ha colpito soprattutto noi, ma anche gli altri avranno qualcosa da dire, no? [...]. Quello che dobbiamo chiederci è: “Come vogliamo ricordare?” La sinistra ha tutte queste canzoni e storie tristi su cosa ha subito... E in Turchia siamo pieni di documentari e libri che nessuno guarda, siamo pieni di discorsi sulle vittime e sugli eroi, ma non toccano le persone. Allora io credo che dobbiamo dire queste storie in altro modo oppure trovare altre storie.

Il commento di Ali evidenzia come quello del combattente rivoluzionario sia un codice mnemonico in parte logoro che ha perso, almeno per alcuni degli ex-militanti incontrati, la capacità di dare senso al passato e alla storia. Le sue parole descrivono, inoltre, il bisogno di condividere la propria memoria dolorosa con il resto della società, o quanto meno con una parte di essa. In questo senso, Ali, come Mustafa, evidenzia la ricerca di nuovi modi di ricordare che possano creare inedite forme di relazionalità rispetto al potenziale offerto dalle consolidate cornici mnemoniche della sinistra. Queste ultime si caratterizzano infatti per la rappresentazione schematica di una lotta ininterrotta tra due soli attori, gli ex-militanti e lo stato, in cui altri possibili interlocutori (in particolare quella maggioranza che sembra disinteressata alla loro sofferenza) sono spesso ridotti a soggetti privi di agency che “non conoscono la vera storia” o “hanno paura”. Tali raffigurazioni contribuiscono a non mettere mai in discussione la capacità che i propri modi di ricordare hanno di suscitare una risonanza empatica in un “audience esterno” (Alexander 2018).

Le riflessioni critiche confidatemi da Ali e Mustafa consentono pertanto di mettere in luce come le retoriche del martirio siano incapaci di tracciare nuove linee di comunicazione e nuovi spazi di pensabilità. Come sottolineano Navaro-Yashin (2002) e Akıncı (2018), il senso d’indifferenza diffuso nella popolazione per la violenza politica inferta ai gruppi marginali, inclusi quelli della sinistra, costituisce un effetto del discorso egemonico di stato che, sin dalla fondazione della Repubblica, ha periodicamente regolamentato il piano simbolico e affettivo della vita pubblica. Tuttavia, le voci critiche qui riportate evidenziano anche come le retoriche politiche, i simboli e le pratiche emozionali che compongono il registro del *devrim şehit* costituiscano un ulteriore impedimento rispetto alla possibilità di articolare un’identificazione emotiva in chi è “esterno”. Essi riflettono un posizionamento agonistico che produce empatia solo tra coloro che già si riconoscono in quei simboli e valori, contribuendo così all’isolamento della comunità ricordante della sinistra all’interno del suo conchiuso universo morale e politico.

Note di conclusione

In queste pagine ho inteso lo struggimento nostalgico e la perpetuazione indefinita di una condizione di lutto da parte degli ex-combattenti rivoluzionari non come degli universali, ma come specifiche produzioni storico-politiche che concorrono a strutturare la cultura resistenziale della sinistra in Turchia. In tal senso, ho messo in luce come la centralità che questi sentimenti svolgono nelle biografie degli ex-militanti non dipenda solo dalla continuità repressiva che (sul piano politico e della memoria) si riproduce al di là dei diversi attori che hanno assunto il controllo delle leve dello stato. Per quanto una relazione conflittuale profondamente asimmetrica sia elemento distintivo della storia repubblicana turca, essa non è sufficiente a comprendere le specificità di queste esperienze politiche, ossia il significato che queste assumono per gli attori che le performano, il senso del sacro che veicolano, le rappresentazioni della morte e del sé che sottendono e i legami affettivi e comunitari che consolidano. In altre parole, ho inteso i sentimenti di nostalgia e lutto non come il semplice riflesso della violenza del potere statale, ma come engagement pratici con il mondo che strutturano la lettura dell'esperienza quotidiana dei soggetti e che, di fatto, agiscono come generatori dell'azione sociale nelle relazioni intersoggettive.

In questa prospettiva, ho mostrato come la nostalgia per gli anni della lotta giovanile espressa da molti ex-combattenti non costituisca un isolamento del singolo, come potrebbe sembrare a un primo sguardo, ma una cornice morale di gruppo che dota i soggetti di un certo grado di agentività, permettendo loro di far fronte alla dissoluzione dei quadri politici e culturali di riferimento e all'individualizzazione dei destini vissuta a partire dalla frattura del 1980. L'attaccamento nostalgico al passato può essere infatti inteso come un modo per riconnettersi con una storia di lotta collettiva, ribadire nel presente il legame di generazione e canalizzare attese e desideri all'interno della teleologia rivoluzionaria. In maniera analoga, ho preso in esame la riproduzione di una condizione luttuosa, mostrando quest'ultima come un sentimento attivamente agito dai soggetti attraverso cui gli ex-militanti elaborano un discorso di denuncia politica, stabiliscono uno specifico rapporto con i morti, creano una memoria di combattimento e, più in generale, incorporano e mettono in scena retoriche, simboli e valori legati alla figura del combattente e del martire rivoluzionario. Queste pratiche emozionali permettono dunque di addomesticare le esperienze di oppressione e marginalità da loro vissute, dotandole di senso e inserendole in una peculiare concezione della storia.

Ho inoltre messo in luce come le pratiche mnestiche e resistenziali della sinistra ricadano in una sorta di eroicità passiva che struttura un soggetto agente che trova la sua ragion d'essere nella violenza ricevuta. Il campo di azione che così si delinea finisce per risultare, seppur in termini contrastivi, simmetrico e co-costruito con quella repressione di stato che si vorrebbe denunciare e sconfiggere. In altre parole, i discorsi egemonici di stato e le rivendicazioni contro-egemoniche degli ex-combattenti rivoluzionari si configurano come l'ordito e la trama di uno stesso tessuto. In tal senso, le posizioni critiche di alcuni ex-combattenti permettono di evidenziare come le narrative del martire rivoluzionario diano vita a poetiche sociali sin troppo consolidate, in cui la trama, gli attori e l'esito sono già conosciuti in partenza. Come ha sentenziato Mustafa, esse mettono in scena "sempre la stessa storia", incanalando la novità di eventi recenti (come le proteste di Gezi Park) nel solco già scritto della storia gloriosa dell'oppressione rivoluzionaria e del martirio marxista. Da un lato, attualizzando tradizioni resistenziali e rivivificando vincoli morali, queste pratiche mnestiche modellano la soggettività e l'agency degli attori sociali. Dall'altro lato, la loro ripetitività ritualizzata e la loro rappresentazione come "re-azioni inevitabili" finiscono per oscurare la possibilità di mettere in discussione i modi in cui il passato doloroso è ricordato, raccontato e trasmesso.

Le voci critiche esprimono dunque la ricerca di modi di impiegare il ricordo doloroso che possano spezzare la ricorsività delle dinamiche pubbliche, ricercando ad esempio inedite forme di relazionalità con un audience esterno. In altre parole, esse mettono in luce la ricerca di nuovi linguaggi della memoria che possano estendere le solidarietà sociali attorno al ricordo del colpo di stato, ossia estendere i confini simbolici della comunità ricordante. In questo processo, il lessico politico, i simboli mobilitati, il modo in cui una certa memoria è evocata e le strutture emotive che vengono sollecitate sono, assieme ai rapporti di potere e di dominio, elementi cardine nel definire l'orizzonte di pensabilità e l'esperienza del possibile degli attori sociali.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Abu-Lughod, Lila, Catherine Lutz, eds, 1990, *Language and the Politics of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Agamben, Giorgio, 1998, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Akıncı, Eylül, 2018, Sacred Children, Accursed Mothers: Performativities of Necropolitics and Mourning in Neoliberal Turkey, in *Performance in a militarized culture*, Sara Brady, Lindsay Mantoan, eds, New York, Routledge: 47-64.
- Alexander, Jeffrey, 2018 [2012], *Trauma. La rappresentazione sociale del dolore*, Milano, Meltemi.
- Angé, Olivia, David Berliner, 2014, Introduction, in *Anthropology and Nostalgia*, Olivia Angé, David Berliner, eds, New York, Berghahn Books: 1-16.
- Asad, Talal, 2003, *Formation of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press.
- Bargu, Banu, 2014, *Starve and immolate. The Politics of Human Weapons*, New York, Columbia University Press.
- Beneduce, Roberto, 1998, *Frontiere dell'identità e della memoria. Etnopsichiatria e migrazioni in un mondo creolo*, Milano, FrancoAngeli.
- Beneduce, Roberto, 2007, *Etnopsichiatria. Sofferenza mentale e alterità fra storia, dominio e cultura*, Roma, Carocci.
- Beneduce, Roberto, 2010, *Archeologie del trauma. Un'antropologia del sottosuolo*, Bari, Laterza.
- Benveniste, Émile, 2001 [1969], *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Torino, Einaudi.
- Bourdieu, Pierre, 2002 [1980], *Il senso pratico*, Roma, Armando.
- Bourdieu, Pierre, 2003 [1972], *Per una teoria della pratica*, Milano, Raffaello Cortina.
- Boym, Svetlana, 2001, *The future of nostalgia*, New York, BasicBooks.
- Bozarslan, Hamit, 2008, *Une histoire de la violence au Moyen-Orient*, Paris, La Découverte.
- Bozarslan, Hamit, 2013, *Histoire de la Turquie*, Paris, Tallandier.
- Butler, Judith, 1997, *The psychic life of power*, Stanford, Stanford University Press.
- Cappelletto, Francesca, 2003, Long Term Memory of Extreme Events, *Journal of Royal Anthropological Institute*, 9, 2: 241-260.
- D'Orsi, Lorenzo, 2015, Crossing Boundaries and Reinventing Futures: An Ethnography of Practices of Dissent in Gezi Park, in *Another brick in the wall: Gezi Resistance and its aftermath*, Güneş Koç, Harun Aksu, eds, Vienna, Wiener Verlag für Sozialforschung: 16-33.
- D'Orsi, Lorenzo, 2018, Inheriting and living the political. The leftist youth subculture in Istanbul, *Anthropology of Middle East*, 13, 2: 8-25.

- D'Orsi, Lorenzo, 2019, Touching history and making community. The memory of the 1980 Turkish military coup in the 12 September Museum of Shame, *History and Anthropology*, 30, 5: 1-24.
- D'Orsi, Lorenzo, 2020, *Oltraggi della memoria. Generazioni, nostalgie e violenza politica nella sinistra in Turchia*, Milano, Meltemi.
- David, Isabel, Kumru Toktamiş, 2015, eds, "Everywhere Taksim": *Sowing the Seeds for a New Turkey at Gezi*, Amsterdam, Amsterdam University Press.
- Dei, Fabio, 2002, *Beethoven e le mondine*, Roma, Meltemi.
- Dei, Fabio, 2016, *Antropologia culturale*, Bologna, Il Mulino.
- Ersan, Vehbi, 2013, *1970'lerde Türkiye Solu*, İstanbul, İletişim.
- Fassin, Didier, 2018 [2010], *La ragione umanitaria. Una storia morale del presente*, Roma, DeriveApprodi.
- Firat, Derya, 2016, Sites of Memory of the 1980 Military Coup in Turkey, in *Excavating Memory. Sites of Remembering and Forgetting*, Maria Theresia Starzmann, John Roby, eds, Gainesville, University Press of Florida: 42-63.
- Foucault, Michel, 1993 [1976], *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli.
- Foucault, Michel, 2009 [1976], *Bisogna difendere la società*, Milano, Feltrinelli.
- Freud, Sigmund, 1978 [1917], *Lutto e malinconia*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Göker, Zeynep, 2011, Presence in silence: feminist and democratic implications in the Saturday vigils in Turkey, in *Social movements, mobilization and contestation in the Middle East and North Africa*, Joel Beinin, Frédéric Vairel, eds, Stanford, Stanford University Press: 149-165.
- Gül Kaya, Duygu, 2015, Coming to Terms with the Past: rewriting history through a therapeutic public discourse in Turkey, *International Journal of Middle East Studies*, 47, 4: 681-700.
- Hatina, Meir, 2014, *Martyrdom in Modern Islam. Piety, power and politics*, New York, Cambridge University Press.
- Herzfeld, Micheal, 2003 [1997], *Intimità culturale. Antropologia e nazionalismo*, Napoli, Ancora del Mediterraneo.
- Kandiyoti, Deniz, Ayşe Saktamber, 2002, Introduction, in *Fragments of Culture: the everyday of modern Turkey*, Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktamber, eds, London, I.B. Tauris: 1-24.
- Karacan, Elifcan, 2016, *Remembering the 1980 Turkish Military Coup d'État: memory violence and trauma*, London, Springer.
- Kaya, Sümbül, Étienne Copeaux, 2013, Les martyrs ne meurent pas, in *Autour des morts de guerre*, Emmanuel Alcaraz, Raphaëlle Branche, Nadine Picaudou, eds, Paris, Sorbonne: 71-96.
- Koselleck, Reinhart, 2007 [1979], *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Bologna, CLUEB.
- Lutz, Catherine, Geoffrey White, 1986, The Anthropology of Emotions, *Annual Review of Anthropology*, 15, 1: 405-436.
- Lüküslü, Demet, 2009, *Türkiye'de "Gençlik Miti". 1980 Sonrası Türkiye Gençliği*, İstanbul, İletişim.

- Mahmood, Saba, 2005, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press.
- Mahmood, Saba, 2006, Feminist Theory, Agency, and the Liberatory Subject, *Temenos*, 42, 1: 31–71.
- Mayeur-Jaouen, Catherine, ed, 2002, *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, Paris, Maison-neuve & Larose: 5-34.
- Navaro-Yashin, Yael, 2002, *Faces of the State. Secularism and public life in Turkey*, Princeton, Princeton University Press.
- Neyzi, Leyla, 2001, Object or Subject? The Paradox of “Youth” in Turkey, *International Journal Middle East Studies*, 33, 3: 411–432.
- Neyzi, Leyla, 2002, Remembering to Forget: Sabbateanism, National Identity, and Subjectivity in Turkey, *Comparative Studies in Society and History*, 44, 1: 137–158.
- Ortner, Sherry, 2006, *Anthropology and Social Theory. Culture, Power and the Acting Subject*, Durham, Duke University Press.
- Öktem, Kerem, Karabekir Akkoyunlu, eds, 2016, *Exit from Democracy. Illiberal Governance in Turkey and Beyond*, London, Routledge.
- Özyürek, Esra, 2006, *Nostalgia for the Modern. State Secularism and Everyday Politics in Turkey*, Durham, Duke University Press.
- Özyürek, Esra, 2007, Introduction, in *The Politics of Public Memory in Turkey*, Esra Özyürek, ed, Syracuse, Syracuse University Press: 1-14.
- Pussetti, Chiara, 2005, Introduzione, in *Annuario. Emozioni*, Chiara Pussetti, a cura di, Roma, Meltemi: 5-14.
- Rabinow, Paul, Hubert Dreyfus, 2010 [1982], *La ricerca di Michel Foucault*, Firenze, La casa Usher.
- Sayari, Sabri, 2010, Political Violence and Terrorism in Turkey, 1976–80, *Terrorism and Political Violence*, 22, 2: 198-215.
- Scheer, Monique, 2012, Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)?, *History and Theory*, 51, 2: 193-220.
- Traverso, Enzo, 2016, *Malinconia di sinistra. Una tradizione nascosta*, Milano, Feltrinelli.
- Williams, Raymond, 1973, *The Country and the City*, Oxford, Oxford University Press.

Lorenzo D'Orsi, PhD, is a lecturer in Social Anthropology at the University of Catania, with an expertise on memory, violence and new social movements. He conducted ethnographic fieldworks in Turkey and Uruguay. He was a visiting postdoctoral fellow at the University of Graz (2017) and at Stockholm University (2018), and a postdoctoral fellow at CNR-IRPPS (2019). He has published articles in English, Italian and Spanish and is the author of *Oltraggi della memoria* (Meltemi, 2020). In 2017, he received the SIEF Young Scholar Prize.

lorenzo.dorsi@unict.it

