

L'EREDITÀ OTTOMANA NELLA REGIONE BALCANICA
di Marco Dogo

Le origini della discussione sulla eredità o retaggio ottomano nei Balcani, che fra gli sviluppi più recenti conta il bel libro di Maria Todorova *Imagining the Balkans*, ora disponibile anche in traduzione italiana¹, si possono far risalire a una quarantina d'anni fa, alla raccolta di saggi *The Balkans in transition* curata da Charles e Barbara Jelavich², cui hanno contribuito autori che si sarebbero poi affermati nel campo della ottomanistica e della balcanistica, quali Stanford Shaw, Wayne Vucinich, Leften Stavrianos, Traian Stoianovich (quest'ultimo è un gigante, ed è riduttivo parlare di lui come «balcanista»³). Più d'uno dei contributori a questo volume trattano o toccano il significato sociale della conquista ottomana dei/nei Balcani, e di questo scrivono diverse cose, tranne una, oggi correntemente ammessa nella storiografia ma a quel tempo oscurata da una sorta di convergenza romantico-marxista nel caratterizzare lo stato ottomano come oppressivo e sfruttatore.

La cosa oscurata era che la conquista ottomana nel XIV-XV secolo ha significato l'annientamento delle aristocrazie indigene e l'instaurazione di un regime agrario che secoli dopo ha consegnato agli stati successori una società fatta di *contadini liberi* e una struttura fondiaria e produttiva basata sulla piccola proprietà (per gli ottomani: usufrutto) contadina. Per il grande storico dell'economia ottomana Halil Inalcik, per una quindicina d'anni professore all'Università di Chicago, questa è addirittura «the most important legacy» ottomana⁴.

Bisogna ammettere che non era e non è facile scorgere questa condizione di «contadini liberi» attraverso il velo della violenza diffu-

¹ Oxford University Press, New York, 1997; *Immaginando i Balcani*, Argo, Lecce, 2002.

² University of California Press, 1963, atti di un convegno del 1960.

³ *Balkan Worlds: The First and Last Europe*, Armonk, N.Y. and London, 1994.

⁴ *The meaning of legacy: the Ottoman case*, in L.C. Brown (ed.), *Imperial Legacy. The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East*, Columbia University Press, New York, 1995.

sa, del drenaggio selvaggio di risorse dalle campagne balcaniche nel prolungato *tempo dei disordini* (grosso modo, una quarantina d'anni a cavallo fra Settecento e Ottocento) che ha preceduto e preparato le prime secessioni cristiane dall'impero. È vero, tuttavia, che la autorità centrale era a quel tempo abbastanza debole da subire il disordine delle province (la fronda di governatori, notabili musulmani, bande di giannizzeri), ma non così debole da consentire che questo si consolidasse in un ordine neo-feudale.

Così, la base sociale dei primi stati successori risulta formata da una massa contadina educata da secoli a pagare al sultano il tributo (decima) dovuto per l'usufrutto della terra, e convinta che con la dipartita dei turchi sia cessata ogni ragione di pagare tributi in genere; disposta, tuttavia, a pagarli alla nuova autorità indigena (cristiana) in cambio di sicurezza e non-ingerenza. Rispetto a questo schema le diverse esperienze storiche degli stati successori presentano varianti fra le quali rilevante è il ruolo del notabilato cristiano. Tuttavia è una accettabile generalizzazione quella secondo cui *conseguenza politica* del retaggio sociale ottomano è che negli stati successori, in una fase iniziale di durata variabile ma pari finanche a due generazioni, si stabilisce una sorta di patto fondamentale di separatezza e non-belligeranza fra masse contadine e autorità indigena.

Indigena: si esita a chiamarla nazionale, perché le autorità indigene avviano processi di integrazione nazionale solo più tardi, essendosi consolidate abbastanza da intraprendere politiche estrattive nei confronti dei contadini (fisco, reclutamento) che equivalgono a denuncia di quel patto fondamentale. In tal senso, sul piano politico «retaggio ottomano» è l'insieme di problemi inerenti alla modernizzazione di «nazioni contadine».

Rispetto allo schema del libero contadino ottomano e post-ottomano c'è una vistosa variante che peraltro conferma la validità della generalizzazione. Nei principati danubiani (Moldavia e Valacchia) si stabilisce fra XV e XVI secolo un dominio ottomano indiretto: un regime di vassallaggio tributario, alla cui ombra una aristocrazia indigena concentra nelle sue mani potere politico ed economico (fondiario). Nell'Ottocento, le fasi di avvicinamento dei principati danubiani all'indipendenza politica sono marcate da un aumento del drenaggio dalle campagne (stimolato dal mercato europeo dei grani) e scivolamento dei contadini in condizione semi-servile nei confronti della loro propria, «nazionale», nobiltà fondiaria. Retaggio ottomano, qui (attraverso la dipendenza tributaria) è una configurazione dei rapporti agrari che inibisce ogni rapporto integrativo e modernizzante, e che sarà eliminata dopo la Grande guerra con la più spaz-

zante riforma agraria attuata in Europa orientale. Ciò che questo caso ha in comune con gli altri casi balcanici è che il problema centrale del *nation-building* sembra consistere assai più nella incorporazione delle masse contadine in strutture politiche moderne, che non nella loro integrazione etno-culturale⁵.

Poiché, tuttavia, il discorso sul *nation-building* come integrazione etno-culturale non è del tutto obsoleto, e poiché al fattore religioso viene solitamente (almeno per l'ambiente dell'Europa sud-orientale) attribuito un certo rilievo nei processi integrativi-identitari, converrà dire qualcosa sulla *dimensione religiosa* del retaggio ottomano.

Qui il campo è stato a lungo occupato dalla concezione del sistema dei *millet* come «preservatore» di culture nazionali a base religiosa, o almeno di identità comunitarie a base religiosa. Si tratta a mio avviso di una esagerazione, di derivazione romantica e funzionale al paradigma romantico della nazione «assopita» per effetto di dominazione straniera. Storicamente, il *millet* non è che l'insieme dei sudditi ottomani cui si applica un sistema giuridico separato da quello dominante musulmano, un sistema separato a base religiosa ma non esclusivamente religiosa, limitato all'ambito del diritto familiare con estensioni in campo ereditario e commerciale. È anche un sistema di solidarietà per lo svolgimento di funzioni, fra le quali spiccano l'istruzione (elementare con forte impronta religiosa) e la carità, che nessuno stato pre-moderno annoverava fra i propri compiti. Visto dall'alto, era uno strumento di controllo sul gregge tramite il pastore, e implicava un'idea di governo indiretto e di responsabilità collettiva: definiva uno *status*, non un'identità. Vista dal basso, tale comunità religiosa (stiamo parlando del *millet-i rum*, del patriarcato greco-ortodosso) era tanto ecumenica quanto poco integrata, se non negli strati superiori della gerarchia ecclesiastica, che possiamo tranquillamente considerare (e così erano percepiti dai fedeli!) una struttura ottomana.

Ebbene, quella ecumenica comunità religiosa si è decomposta mano a mano che diverse autorità nazionali hanno avanzato le rispettive rivendicazioni di sovranità sulle gerarchie ecclesiastiche. La statalizzazione e nazionalizzazione delle chiese ortodosse va dunque letta in chiave di rottura e discontinuità rispetto ad un sistema di *millet* che è impensabile al di fuori di un contesto imperiale e gerarchico⁶.

⁵ La questione è trattata da diversi autori in M. Dogo, G. Franzinetti (eds.), *Disrupting and reshaping. Early stages of nation-building in the Balkans*, Longo Ed., Ravenna, 2002.

⁶ Seguo qui la lezione di Paschalis M. Kitromilides, «Imagined Communities' and the Origins of the National Question in the Balkans», *European History Quarterly*, XIX, 2, 1989.

Detto questo, è pur vero che residui del sistema dei *millet* sussistono negli stati nazionali balcanici post-ottomani per effetto della protezione in materia religiosa prevista dal Trattato di Berlino e dai Trattati sulle minoranze annessi ai Trattati di pace del 1919-20 e poi dal Trattato di Losanna 1923: per cui hanno goduto di giurisdizione separata in materia di diritto familiare, con qualche annesso, i musulmani nei Balcani fino alla seconda guerra mondiale, e i non-musulmani in Turchia fino all'adozione del codice civile nel 1926. Dopo il 1926 si crea una situazione asimmetrica e paradossale: i musulmani possono regolarsi sul *seriat* negli stati balcanici cristiani e non in Turchia, dove la giurisdizione del giudice civile non ammette riserve o deroghe; però gli stati balcanici non reciprocano l'eliminazione di quel residuo di *millet* in Turchia eliminando a loro volta la giurisdizione separata dei gruppi musulmani: la lasciano intatta. Si può avanzare in proposito l'ipotesi che si trattasse di «maligna tolleranza» (il concetto è di Wolfgang Höpken), nutrita dalla aspettativa che ignoranza e conservatorismo del personale religioso musulmano locale avrebbero contribuito alla marginalizzazione sociale di quei gruppi. Ciò evidenzia il problema del *retaggio demografico ottomano*.

La struttura demografica ottomana, al tempo in cui l'impero stava diventando retaggio, si era formata attraverso secoli di colonizzazioni forzose, migrazioni spontanee, conversioni religiose. Sebbene nessun gruppo di popolazione fosse estraneo a questi processi, il risultato più gravido di conseguenze, riguardo alla questione del retaggio, è la presenza nei Balcani di una numerosa, qua e là maggioritaria, popolazione musulmana che a più riprese viene espulsa o incapsulata dagli stati successori. Tre osservazioni in proposito:

1. senza esagerare con l'importanza degli antagonismi religiosi, che andrebbero in ogni caso contestualizzati, occorre tener conto del movente delle pressioni espulsive: alcuni di questi gruppi musulmani, in determinate zone, erano visti dalle nuove autorità come il prodotto di deliberate politiche ottomane di controllo territoriale popolazionista (talora effettivamente lo erano); c'era poi per la gente comune, al cambio di regime, la tentazione di metter le mani sulla ricchezza immobiliare dei musulmani;

2. la posizione dei musulmani negli stati successori dal 1878 è oggetto di regolamentazione internazionale: estensione automatica della *cittadinanza*, accompagnata però dal diritto di *opzione*; protezione dei diritti di *proprietà* e di *libertà religiosa*;

3. ad ogni successivo arretramento delle frontiere ottomane il problema del retaggio demografico ottomano è stato trattato in termini di pressione espulsiva di fatto, e di duplice intervento normati-

vo internazionale (o bilaterale ma con approvazione internazionale): protezione minoritaria, emigrazione convenzionata.

A quest'ultimo proposito, va sottolineato il contributo della Turchia alla eliminazione del retaggio demografico ottomano nei Balcani, contributo dato con il proporsi della Turchia come fattore *pull* della emigrazione musulmana (negli anni Trenta e di nuovo negli anni Cinquanta): posizione motivata dal bisogno di recupero demografico, dopo il dissanguamento degli anni 1912-1922, e legittimata da un incrocio di percezioni e auto-percezioni per cui quella emigrazione era accettata da tutte le parti in causa nonché dagli osservatori europei come «rimpatrio»: accettata come tale dagli stessi musulmani balcanici, spesso non-turchi, che cercavano la patria perduta nella Turchia repubblicana e laica, eppure erede dell'impero ottomano.

I gruppi musulmani balcanici non emigrati sono poi evoluti in senso nazionale:

– i turchi di Bulgaria come minoranza etno-nazionale, non più «orfani del sultano»;

– Bosnia-Erzegovina: gli elementi identitari sono stati cercati nella specificità dell'esperienza storica provinciale e dell'islam localizzato, più che nella appartenenza della provincia al contesto ottomano;

– albanesi di Albania: vale l'osservazione di Nathalie Clayer che nessun profondo cambiamento sociale si verifica per loro fino all'avvento del regime comunista⁷; fra il distacco dall'impero ottomano e gli inizi del processo di identificazione e integrazione nazionale c'è un *buffer* di quarant'anni, quasi due generazioni, che toglie urgenza al fare i conti con il passato ottomano per accettarlo o ripudiarlo: tranne che per la ripresa di un tema sollevato dalle élite albanesi nel tardo Ottocento, quello del ruolo divisivo della differenziazione religiosa rispetto a possibili sviluppi politici unitari entro il contesto ottomano; e salva anche un'osservazione di Ismail Kadare, di cui si dirà più avanti, e che riguarda, più che il retaggio ottomano, la *percezione* dello stesso.

Quest'ultima negli stati successori è negativa, senza remissione. Come ha ben sintetizzato la questione Maria Todorova, il regime ot-

⁷ «Islam, state and society in post-Communist Albania», in H. Poulton, S. Taji-Farouki (eds.), *Muslim Identity and the Balkan State*, Hurst & Co., London, 1997. A ben guardare, questo vale anche per gli albanesi del Kosovo. Se non ci si lascia ipnotizzare dalle retrodatazioni nazionalistiche dei processi integrativo-identitari, si vedrà che anche per loro è il comunismo (quello federativo jugoslavo) a introdurli alla modernità e a mobilitarli socialmente.

tomano non rappresentava solo l'*ancien régime*, ma anche un regime oppressivo straniero. Questo, almeno, è lo stereotipo vincente negli stati che si chiamano successori perché ereditano territorio, popolazione e qualche obbligo giuridico dall'Impero ottomano, ma la cui ideologia ufficiale è programmaticamente all'insegna della rottura, della discontinuità. Chi voglia farsi un'idea di quanto pervasivo fosse, materialmente ed emozionalmente, il programma di de-ottomanizzazione negli stati successori, potrà leggere il bellissimo libro di Bernard Lory, *Le sort de l'héritage ottoman en Bulgarie. L'exemple des villes bulgares 1878-1900*⁸.

Con il passare delle generazioni e l'affievolirsi del retaggio fino alla scomparsa, si sono sviluppate riflessioni postume, di diversa ampiezza e profondità, ma che hanno in comune una *percezione selettiva*, variamente selettiva, del retaggio ottomano. Ne cito alcune tipiche, alla rinfusa.

Ömer Barkan rivisita la storia ottomana in chiave etnica nel famoso saggio *Les déportations comme méthode de peuplement et de colonisation dans l'Empire Ottoman*⁹, in cui egli attribuisce il successo della conquista ottomana nei Balcani e piana panonica alla superiorità demografica e organizzativa del ceppo turco, e sembra dire: altro che «accampamento militare», i nostri avi hanno ripopolato ed economicamente rivitalizzato intere regioni d'Europa!

Le nazionalità minori («minori» in senso puramente quantitativo) possono aver percepito l'Impero ottomano come una struttura protettiva nei confronti di nazionalità maggiori e più aggressive:

- in un convegno di storici a Skopje, una quindicina d'anni fa, lo scrivente ha sentito celebrare il quadriennio costituzionale e riformista ottomano 1908-1912 come la breve epoca d'oro del popolo macedone, prima che gli stati limitrofi si spartissero la regione;

- e ancora, gli ebrei di Salonico nel novembre 1912, all'arrivo delle truppe greche in città, non avevano bisogno di aspettare un convegno di storici per percepire che con la partenza degli ottomani se ne stava anche andando la loro posizione localmente dominante.

Kemal Karpaz, cittadino statunitense, professore all'Università del Wisconsin, ottomanista, di famiglia turca della Dobrugea, noto ai lettori italiani per un saggio di qualche anno fa¹⁰, percepisce l'Impero ottomano come una struttura sana e vitale, distrutta dalle Grandi

⁸ ISIS, Istanbul, 1985.

⁹ *Revue de la Faculté des Sciences Economiques de l'Université d'Istanbul*, xi, 1949-50.

¹⁰ «Gli stati balcanici e il nazionalismo: l'immagine e la realtà», *Quaderni storici*, xxviii, 3, 1993.

Potenze con il grimaldello di «nazionalità artificiali»: egli tiene così fuori in blocco dal campo percettivo proprio quella genuinamente ottomana «epoca dei disordini» da cui si sono prodotte le prime secessioni dall'Impero.

La Turchia repubblicana, infine, ha avuto come parola d'ordine ufficiale, per generazioni, «dimenticare i Balcani»: ciò che non ha impedito una deliberata, pragmatica manipolazione delle percezioni, se e quando qualche aspetto dell'eredità è parso capitalizzabile¹¹.

Fin qui si è detto di *autopercezioni*, da parte di soggetti direttamente implicati nell'instaurazione di un rapporto immaginario con il passato. Quanto alle *percezioni esterne*, dovremmo scavare nella ricca letteratura lasciata nell'Ottocento da viaggiatori, visitatori e osservatori professionali e occasionali europei che hanno descritto e valutato il regime ottomano negli anni in cui esso stava diventando retaggio. Rinvio a Maria Todorova per la discussione dei punti di vista di classe e dei paradigmi di giudizio dei diversi scrittori. Mi interessa qui segnalare che il tema più frequente, l'interrogativo ricorrente in testi che pur spaziano fra rappresentazioni dell'Impero ottomano come «guardiano dei pazzi» o come oppressore corrotto, è quello del confronto con l'Europa occidentale, constatazione del divario di sviluppo, ipotesi sulle cause dell'arretratezza, sulla sua possibile riformabilità, sulla pesantezza del fardello trasmesso ai successori: ricco materiale per una costruzione *orientalistica* del retaggio ottomano, ovvero della questione della appartenenza/diversità dei Balcani rispetto alla storia europea. Il tema della arretratezza è stato ripreso negli ultimi venticinque anni da una storiografia non-orientalistica. Gli sviluppi più positivi della discussione si sono registrati nel campo della storia economica, dove le argomentazioni si sono appoggiate a una definizione del campo d'indagine e dell'evidenza documentaria secondo tre criteri:

1. qualsiasi discorso sull'arretratezza ha senso se riferito al periodo in cui è finita o sta finendo l'autosufficienza del sistema economico ottomano, che *prima* funzionava (e prosperava) secondo criteri di razionalità interna non comparabili a quelli dell'Europa occidentale (sono possibili diverse datazioni della fine dell'autosufficienza e dell'inizio della *periferizzazione* ottomana, secondo il diverso peso attribuito alla penetrazione commerciale europea);

¹¹ T. Bora, «Turkish National Identity, Turkish Nationalism, and the Balkan Question», e G. Özcan, «Continuity and Change in Turkish Foreign Policy in the Balkans», in G.G. Özdoğan, K. Saybasili (eds.), *Balkans. A Mirror of the New International Order*, Marmara University, Istanbul, 1995.

2. comparazione in forma *diacronica* (conseguenze economiche del cambio di regime politico, da provincia imperiale a stato nazionale) e *sincronica* (sviluppo economico dell'Impero e degli stati successori): qui si confrontano le due tesi opposte di John Lampe¹² e di Michael Palairot¹³;

3. l'ipotesi sulla capacità di autoriforma dell'Impero, mentre per i viaggiatori ottocenteschi riguardava un processo in corso, per gli storici odierni riguarda un processo concluso, e quindi tende a svolgersi in forma di ragionamento controfattuale, focalizzato in particolare sulle riforme ottomane degli anni Sessanta (un assaggio in tal senso, sulla riforma dell'amministrazione provinciale 1864-67, ha dato risultati negativi circa l'attitudine delle più avanzate sperimentazioni ottomane a modernizzare il fisco, garantire la sicurezza dei suditi, rendere continua l'azione della burocrazia¹⁴).

Quanto di tutto questo è stato visto dall'Italia? Lo scrivente tenderebbe a rispondere che il paradigma romantico delle nazioni oppresse e risorte ha certamente veicolato un'attenzione empatica, nell'Ottocento e oltre, per le vicende degli stati successori¹⁵, ma ha anche inibito fino a tempi recenti qualsiasi propensione a cercare aspetti di continuità fra l'assetto balcanico imperiale e quello nazionale. In un suo lavoro di una ventina d'anni fa su *L'Italia e le minoranze etniche e religiose del Principato di Bulgaria (1879-1886)*¹⁶, Armando Pittassio rilevava che l'interessamento del governo italiano, attraverso i suoi consoli sul campo, alla protezione della minoranza turco-musulmana in Bulgaria (libertà religiosa e diritti proprietari) era limitato dalla tradizione culturale risorgimentale, impregnata di sentimenti anti-turchi¹⁷. Questo effetto-schermo si sarebbe propagato, nei de-

¹² «Imperial Borderlands or Capitalist Periphery? Redefining Balkan Backwardness, 1520-1914», in D. Chirot (ed.), *The Origins of Backwardness in Eastern Europe*, Univ. of California Press, Berkeley-Los Angeles 1989.

¹³ *The Balkan Economies, c. 1800-1914: Evolution without Development*, Cambridge University Press, 1997.

¹⁴ M. Dogo, «Tenere insieme l'impero': declino ottomano e province di frontiera nei Balcani», *Rivista storica italiana*, n. 3/2003.

¹⁵ Le nazioni traggono origine da se stesse, «persistono» in sembianza religiosa sotto il giogo ottomano, infine rinascono come entità statale: Angelo Pernice, *Origine ed evoluzione storica delle nazioni balcaniche*, Milano 1915.

¹⁶ *Materiali di storia*, 9, Annali della Facoltà di Scienze Politiche, a.a. 1983-1984, 20.

¹⁷ A quel tempo, in un altro settore di incombente arretramento territoriale ottomano, l'Epiro, Napoleone Corazzini (*Grecia e Albania. Appunti e rivelazioni*, Milano 1886 – ma il viaggio è del 1881) denunciava come «uno sproposito» l'in-

cenni successivi al Congresso di Berlino, alla miriade di osservatori italiani passati sull'altra sponda dell'Adriatico meridionale, e nell'interno balcanico, a perlustrare il terreno della competizione infra-triplicista con l'Austria-Ungheria¹⁸. Con la solitaria eccezione rappresentata da Francesco Guicciardini¹⁹, autore di penetranti considerazioni sullo stravolgimento etnicista dei *millet* ottomani, per la quasi totalità della pubblicistica italiana del tempo il «regime turco» era oggetto d'attenzione esclusivamente come responsabile della condizione primitiva, violenta e frammentata in cui versava la popolazione albanese.

Questo tipo di pubblicistica non è affatto privo di valore informativo: molte pagine utili, sulla diffusione dell'islam presso gli albanesi, sugli effetti sociali della diversità religiosa, sull'incorporazione ottomana di istituzioni e leggi consuetudinarie della Montagna, sul regime privilegiato riconosciuto dagli ottomani al territorio nord-albanese come provincia di frontiera²⁰ (la mobilitazione dei musulmani in armi a difesa dei confini ottomani, del resto, è anche il momento genetico del proto-nazionalismo albanese). Ai diversi autori che scrivevano di queste cose, tuttavia, sottolineare le negative conseguenze (sviluppo sociale bloccato) del rapporto simbiotico ottomano-albanese premeva più che analizzarne il funzionamento: altrimenti avrebbero scorto che l'infausto privilegio albanese assomigliava agli altri innumerevoli patti particolari su cui continuava a reggersi la compagine imperiale. Allo stesso modo, sul regime agrario troviamo osservazioni sparse, qualche riga sulla terra sotto-coltivata, sul colonato primitivo ed esoso, sui proprietari assenti e i rapaci appaltatori: non una traccia di spiegazione storica (per esempio sul processo di privatizzazione della terra *miri* nel mezzo secolo precedente), perché basta la «barbarie turca» a spiegare tutto. Per capirne qualcosa di più, un lettore italiano paziente avrebbe dovuto attendere (poche

vettiva corrente «i turchi tornino in Asia!» giusto perché, come benissimo sapevano i greci cristiani, «i musulmani son della stessa loro razza... il sistema! ecco il vero turco che deve tornare in Asia» (p. 351).

¹⁸ M. Vernassa, «Opinione pubblica e politica estera. L'interessamento italiano nei confronti dell'area balcanica (1897-1903)», *Rassegna storica del Risorgimento*, luglio-sett. 1976.

¹⁹ «Impressioni d'Albania», *Nuova Antologia*, 6 giugno e 1° luglio 1901; «Impressioni di Macedonia», *Nuova Antologia*, 1° marzo e 16 marzo 1904.

²⁰ G. Giordano, *Il villayet di Scutari, ossia usi e costumi albanesi*, Roma 1899; A. Galanti, *L'Albania. Notizie geografiche, etnografiche e storiche*, Roma 1901; E. Barbarich, *Albania. Monografia antropogeografica*, Roma 1905; M. Marchianò, *La politica albanese e gli stati balcanici dal 1897 al 1901*, Trani 1908; V. Mantegazza, *L'Albania*, Roma, 1912; A. Baldacci, *Itinerari albanesi (1892-1902)*, Roma 1917.

pagine sul tema, comunque) la monografia di Giovanni Lorenzoni su *La questione agraria albanese*²¹. A questo proposito, sarebbe errato credere che ai centri scientifico-divulgativi collegati al regime fascista si debba un sensibile incremento della conoscenza sul passato storico della regione su cui si irradiava la nuova volontà di dominio. Antonio Baldacci raccoglie in volume monografico²² i suoi scritti antropogeografici sull'Albania dei decenni precedenti; il periodico *L'Europa Orientale* pubblica qualche contributo sparso sulle peculiarità etnografiche dei Balcani²³; e questo è tutto (dell'*Oriente Moderno* si dirà più avanti).

Non c'è da stupirsi che Angelo Tamborra, tracciando nel 1967 il bilancio de *Gli studi di storia dell'Europa Orientale in Italia*²⁴, dopo aver rimarcato che «ove si pensi al peso avuto dal dominio turco su gran parte dell'Europa sud orientale, in sede politica, religiosa, culturale, in una parola di civiltà, si avrà la misura di come questa conoscenza sia essenziale per chiunque si accosti a questi problemi», non fosse poi in grado di produrre un solo titolo al riguardo. Probabilmente il già citato studio di A. Pitassio (1984) è il primo, in ambito storiografico, a trattare un aspetto – quello popolazionistico – dell'eredità ottomana nei Balcani; mentre l'aspetto religioso è approfondito da Roberto Morozzo della Rocca²⁵, e recentemente da Giorgio Del Zanna²⁶ con particolare riferimento alle opportunità di proselitismo cattolico aperte dalla proliferazione dei *millet* nel tardo impero ottomano. Per parte sua, l'autore di questa nota ha probabilmente scritto qualcosa di utile sull'impatto del passaggio dal regime imperiale a quello dello stato-nazione nei rapporti fondiari, in materia di identità etno-confessionali e come fattore di emigrazioni di massa²⁷.

²¹ Bari 1930.

²² *L'Albania*, Istituto per l'Europa Orientale, Roma 1929.

²³ G. De Cristo, *Tra i Pomak*, II, 1922; E. Damiani, *Etnografia della Macedonia*, VII, 1927.

²⁴ *La storiografia italiana negli ultimi vent'anni*, Atti del I Congresso Nazionale di Scienze Storiche, Perugia, 9-13 ottobre 1967, vol. II, Marzorati, Milano 1970.

²⁵ *Nazione e religione in Albania (1920-1944)*, Il Mulino, Bologna 1990: lavoro accurato, che tuttavia sul piano interpretativo, per empatia con i soggetti collettivi della narrazione, finisce per concedere troppo al paradigma ontologico della nazione.

²⁶ *Roma e l'Oriente. Leone XIII e l'Impero ottomano (1878-1903)*, Guerini e Associati, Milano 2003.

²⁷ M. Dogo, *Kosovo. Albanesi e Serbi: le radici del conflitto*, C. Marco Ed., Lungro (1992) 1999; Id., «Persistenze islamiche e identità etno-nazionali nei Balcani: Bulgari e Albanesi», *Europa Orientalis*, Roma, XIII, 1994; Id., *Storie balcaniche. Popoli e stati nella transizione alla modernità*, LEG, Gorizia, 1999; M. Cattaruzza, M. Dogo, R.

È ovvio che cercando materiali in qualche modo costitutivi di un punto di vista italiano sull'eredità ottomana nei Balcani si pensi a *Oriente Moderno*. La verifica, condotta su ottant'anni di vita della rivista, dà esito incerto. La scomparsa dell'impero ottomano passa senza un commento²⁸. La liquidazione del suo retaggio demografico e immobiliare in Grecia (e reciprocamente di quello greco in Anatolia) è oggetto nel 1930 di un articolo di Ettore Rossi²⁹, tanto prezioso per l'informazione sull'attualità quanto sorprendentemente privo di prospettiva storica e silenzioso sul criterio identitario religioso adottato sullo scambio come sul processo formativo della ricchezza immobiliare scambiata. Quattro contributi sull'arco di sessant'anni discutono del mosaico etno-religioso nel territorio della Dobrugea³⁰ e dell'adattamento dei locali gruppi musulmani ai regimi succedutisi a quello ottomano, con particolare riguardo alla base materiale di sussistenza delle istituzioni religiose (legislazione fondiaria, proprietà *vakıf*) e alla regolazione dello status personale³¹. Fra i musulmani balcanici, comunque, il gruppo culturalmente più articolato e politicamente più visibile nelle realtà statali post-ottomane è quello dei bosniaci. *Oriente Moderno* arriva ad occuparsene appena nel 1942, quando Ettore Rossi³², nel riferirsi al contesto statale in cui i musulmani bosniaci hanno realizzato uno statuto comunitario, gestione autonoma delle fondazioni pie e giurisdizione sciaraitica in materia familiare, deve ormai ricorrere all'espressione «ex Jugoslavia». Altri autori fra il 1942 e il 1944 danno informazioni bio/bibliografiche sulla localizzata tradizione storico-culturale dell'islam bosniaco. Le tragedie in corso affiorano in un paio di accenni alla «lotta contro i partigiani».

Dovrà passare un quarto di secolo prima che la comunità musulmana jugoslava, o meglio la sua componente bosniaca, ricompaia sul-

Pupo, a cura di, «Esodi. Trasferimenti forzati di popolazione nel Novecento europeo», *Quaderni di Clio*, 3, Napoli, 2000; M. Dogo, G. Franzinetti (eds.), *Disrupting and reshaping. Early stages of nation-building in the Balkans*, cit.

²⁸ Non così per il califfato: C.A. Nallino, «La fine del così detto Califfato ottomano», *Oriente Moderno*, iv, 1924.

²⁹ «Lo scambio obbligatorio delle popolazioni tra la Grecia e la Turchia», *Oriente Moderno*, x, 1930.

³⁰ Ernst Max Hoppe, «I Gagauzi, popolazione turco-cristiana della Bulgaria», *Oriente Moderno*, xiv, 1934.

³¹ Alessandro Bausani, «I Turchi della Dobrugea secondo un recente volume in turco», *Oriente Moderno*, xxi, 1941; Giuseppe Cossutto, «I musulmani di Romania e il nuovo corso politico: note sull'attuale situazione sociale e culturale», *Oriente Moderno*, xiii (n.s.), 1994; Id., «Il senso d'identità dei Turco-tatari di Romania dal 1878 ad oggi», *Oriente Moderno*, xv (n.s.), 1996.

³² «I musulmani della ex Jugoslavia», *Oriente Moderno*, xxii, 1942.

le pagine di *Oriente Moderno*. Ne scrive Vincenzo Strika³³ nel 1967, trattando le forme correnti di incorporazione dei musulmani bosniaci nello stato socialista come un terzo ciclo (dopo quello austro-ungarico e quello jugoslavo-monarchico) di adattamento a regimi in vario modo e con varia intensità modernizzanti. La novità, ora, è la scoperta della identità musulmana come risorsa politica. Strika ne coglie la spendibilità esterna, in termini di p.r. verso il mondo arabo e i paesi musulmani in genere, ma non il rilievo che essa stava assumendo nella competizione per il controllo della ricchezza sociale. Questo notevole sviluppo, che vedeva l'islam minorizzato riemergere come parzialità organizzata nella lotta per il potere in uno stato laico e socialista, era pienamente dispiegato nel 1974 quando Biancamaria Scarcia Amoretti assumeva un «recente 'catechismo' islamo-bosniaco»³⁴ a indizio di riduzione chierico-chiesastica dell'islam locale: una breve nota e una stringente argomentazione all'insegna di «ridimensionamento/snaturamento dell'islam = una chiesa come le altre». È probabile che la portata innovativa di una «nazionalità musulmana» fosse offuscata dall'apparentemente solida laicità dell'impianto istituzionale socialista.

Accanto ai musulmani bosniaci, l'altro più ovvio oggetto di interesse orientalistico nei Balcani è rappresentato dagli albanesi e dalla loro cultura; ma, frammentaria informazione a parte, il primo saggio sull'argomento è propriamente una confutazione dell'idea stessa di un qualche retaggio orientale, per il tramite ottomano, nella letteratura albanese. Ne è autore Ernesto Koliqi³⁵, linguista e critico di vaglia ma non abbastanza spregiudicato da sbarazzarsi del dogma nazional-romantico primitivista circa un'unicità albanese miracolosamente preservata nell'isolamento delle montagne: ovvero, nella «immobilità – un po' razzistica – della *besa* illirica» giustapposta allo *stepposo* movimentismo slavo e turco, come avrebbe scritto trent'anni dopo Gianroberto Scarcia. Nella sua assai godibile nota su *Gli dei della steppa e l'implausibile* alast di Ismail Kadare³⁶ Scarcia mostra l'essenziale contributo di un letterato di talento alla costruzione di un (anzi: *del*) mito nazionale albanese e alla sua fruibilità politica nella partita Occidente/Oriente.

³³ «La comunità religiosa islamica della Jugoslavia», *Oriente Moderno*, XLVII, 1967.

³⁴ *Oriente Moderno*, LIV, 1974.

³⁵ «Influenze orientali sulla letteratura albanese», *Oriente Moderno*, XXXIV, 1954.

³⁶ *Oriente Moderno*, II (n.s.), 1983. «In sostanza, cosa che da tempo non accade più né potrebbe accadere pressoché *nulle part*, altrove nel socialismo, Kadare, il vero 'vate', parla come *Zëri i popullit*, l'organo del regime. Ne è la volgarizzazione colta e letteraria, anche molto fascinosa» (p. 57).

ente. Kadare, in effetti, è un passaggio obbligato per una riflessione sul nesso passato-presente nell'Albania d'oggi. In un ampio, informato ed equilibrato recente saggio su *L'Islam in Albania*³⁷ Lino Sciarra tocca questioni importanti quali la conversione all'islam come possibile comportamento collettivo di resistenza all'assimilazione etnica slava e greca³⁸; o l'abolizione della giurisdizione sciaraitica in materia familiare, al tempo di re Zog, nell'unico paese europeo oltre alla Turchia in cui i musulmani fossero maggioranza; o le particolarità dell'islam albanese con la sua forte componente *bektashi*. Tentando una valutazione d'insieme degli effetti della dominazione ottomana sugli albanesi, Sciarra si appoggia a un giudizio di Ettore Rossi³⁹ che nel 1942 indicava «l'illanguidirsi dei rapporti politici, religiosi e culturali con l'Occidente» – giudizio ovviamente non privo di risonanze apologetiche a quel tempo, ma neppure privo di fondamento empirico e di argomentabilità – e venendo ai nostri giorni riferisce, con evidente disagio, dell'uscita di Ismail Kadare che nel 1992 proponeva al pubblico europeo l'immagine di un popolo albanese minacciato oggi, come altri popoli europei, dalla strategia globale dei grandi-slavi ortodossi e da quella dell'islam, e vittima in passato del giogo ottomano-islamico e del terrore comunista; e della successiva rettifica dello stesso Kadare secondo cui il ritardo culturale albanese sarebbe dovuto alla conquista ottomana e non alle conversioni di massa all'islam⁴⁰.

Concepito in termini generici, qualsiasi bilancio complessivo dell'eredità o duratura influenza ottomana nei Balcani non potrà che approdare a pompose banalità; in questo senso un giudizio come quello radicalmente semplificato di Kadare mostra con eccezionale trasparenza che la risposta è incorporata nell'interrogativo e contiene più informazioni sul suo autore che non sulla questione stessa con cui presume di misurarsi. Fortunatamente, in questa rassegna non si trattava di discutere della «cosa in sé», ma di uno o più ipotetici punti di vista sulla cosa in sé. Pur consapevole di qualche sua scivolata «realistica», lo scrivente confida di aver mantenuto un grado sufficiente di postmoderna multiprospettività.

³⁷ *Oriente Moderno*, xv (n.s.), 1996.

³⁸ Sciarra dà però rilievo all'invito di Nathalie Clayer a non confondere l'effetto con la causa: «Secondo la Clayer [...] (se) l'islamizzazione degli albanesi contribuì ad arrestare il processo di assimilazione da parte delle popolazioni confinanti, [...] ciò fu la conseguenza e non la causa della loro conversione».

³⁹ «Saggio sul dominio turco e l'introduzione dell'Islam in Albania», *Rivista d'Albania*, f. iv, 1942.

⁴⁰ Sulla questione v. anche M. Dogo, «Persistenze islamiche e identità etno-nazionali nei Balcani: Bulgari e Albanesi», cit.