

La traduzione in spagnolo del seguente articolo verrà pubblicata in FERNANDEZ, E., DE ASIS, R., ANSUATEGUI, F. J., (eds.) *Historia de los derechos fundamentales. Siglo XX*, Dykinson, Madrid.

LAICISMO E PLURALISMO POLITICO IN TURCHIA DALLA FINE DELL'IMPERO OTTOMANO A OGGI

Mario G. Losano

SOMMARIO: 1. La Turchia ottomana guarda all'Europa. – 2. Sul nazionalismo in generale. – 3. Le origini ottocentesche del nazionalismo turco: turchismo, turanismo. – 4. Il nazionalismo nella Turchia repubblicana. – 5. Tre ideologi del nazionalismo nella Turchia repubblicana: – a) Yusuf Akçura (1876-1935). – b) Tekin Alp (1883-1961). – c) Ziya Gökalp (1876-1924). – 6. Le radici europee dei nazionalisti turchi: – a) Il travaglio sociale nell'Europa tra l'Ottocento e il Novecento – b) Tentativi non marxisti di risolvere la questione sociale: il pensiero solidarista. – c) Émile Durkheim, 1858-1917. – d) Ferdinand Tönnies, 1855-1936. – 7. Il teorico della Turchia moderna: Ziya Gökalp. – 8. Solidarismo e turchismo in Ziya Gökalp. – 9. L'economia turca e il modello solidaristico in Ziya Gökalp. – 10. Religione, diritto e laicismo in Ziya Gökalp. – 11. Il rinnovamento del diritto nei "Principles of Turkism" di Ziya Gökalp. – 12. Mustafà Kemal Atatürk, il padre della Repubblica Turca. – 13. L'autoritarismo di Kemal Atatürk e i modelli europei. – 14. Il nazionalismo nella Turchia repubblicana. – 15. L'ideologia del kemalismo e il regime di Kemal Atatürk. – 16. Il laicismo secondo Kemal Atatürk. – 17. Il laicismo secondo Niyazi Berkes. – 18. Il laicismo secondo Çetin Özek. – 19. Il laicismo turco tra potere militare e rinascita islamica. – 20. La Turchia tra Islam, laicismo e Unione Europea.

1. La Turchia ottomana guarda all'Europa

L'Impero ottomano ebbe un secolare rapporto di conflitti e commerci con gli Stati europei. Tuttavia, partire dalla fine del Settecento, il governo ottomano si rese conto che, se voleva contrastare vittoriosamente l'Occidente cristiano, doveva imitarne le strutture politiche ed economiche su cui si fondava la crescente superiorità occidentale. Prese così corpo una lunga serie di riforme occidentalizzanti, che possono qui essere ricordate solo in modo sommario¹.

¹ Per una prima bibliografia sul movimento riformista ottomano dell'Ottocento rinvio a Mario G. Losano, *L'ammodernamento giuridico della Turchia (1839-1926)*, Unicopli, Milano 1985, 155 pp. (ristampa della seconda edizione: febbraio 1990); *La Turchia tra Europa ed Asia: un secolo tra laicismo e Islam*, Memoria

L'epoca delle riforme nell'Impero ottomano si fa generalmente iniziare con Maometto II, il cui sultanato durò dal 1453 al 1481. Soltanto verso la fine di questo lungo periodo, nel 1453, egli riuscì a distruggere la milizia dei Giannizzeri, che fino ad allora aveva costituito il braccio armato del vecchio ordinamento. Da quel momento, l'ammodernamento dell'esercito ottomano poté svolgersi senza ostacoli.

Come capo religioso dell'Islam, Maometto II colse l'occasione della distruzione dei Giannizzeri per sciogliere anche la confraternita religiosa eterodossa cui molti di essi appartenevano e per confiscarne i beni, quasi anticipando la misura più generale che, nel 1453, avrebbe statalizzato le fondazioni pie (*evkaf*), che – in modo simile alla “mano morta” occidentale – immobilizzavano grandi risorse economiche.

Maometto II, considerando i successi delle pur esitanti riforme del suo predecessore Selim III (1789-1807), era deciso a proseguire per quella strada. Nel 1453 realizzò una prima grande riforma dell'apparato statale, pur conservando le vecchie strutture ottomane. Si trattava cioè di una riforma pre-costituzionale, che prevedeva non la divisione, ma l'unità dei tre poteri o servizi tradizionali ottomani, che venivano posti sullo stesso piano e dichiarati responsabili di fronte al sultano. Inoltre nelle province vennero istituiti consigli locali che, seppure non rappresentativi nel senso costituzionale odierno del termine, miravano a rinsaldare il vincolo fra centro e periferia per impedire uno sfaldamento dell'impero che sembrava ormai inarrestabile.

Le innovazioni si susseguivano in ogni campo. Nel 1453 venne stampato a Istanbul il primo Corano, che invece secondo la tradizione doveva essere solo manoscritto, e in arabo. Nel 1453 venne emanato il *Code de Commerce Ottoman*, che conteneva anche le norme sul diritto societario, fallimentare e dei titoli di credito, il che permise di far entrare in funzione, nello stesso anno, i tribunali misti, composti cioè anche da giudici occidentali. Nel 1453 giunse a Istanbul il primo inviato ufficiale della Santa Sede. Nello stesso anno venne emanato un codice penale modellato su quello francese. Con queste misure prendeva inizio un'era delle riforme, destinata ad assumere un ritmo più serrato e un aspetto più definito nell'epoca del “Tanzimat”, che va dal 1839 al 1876². Le riforme del Tanzimat gettarono le fondamenta dell'ammodernamento dello Stato ottomano e della successiva Repubblica turca.

dell'Accademia delle Scienze di Torino, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, Serie V, Volume 33, Accademia delle Scienze, Torino 2009, 50 pp. (con riassunto in inglese); anche in: <<http://www.academiadelle scienze.it/editoria/memorie>>.

² 'Tanzimat' può essere inteso come termine o come periodo storico. Il termine può essere tradotto con 'decreto' o '(ri)ordinamento', ma nell'epoca ottomana veniva usato anche per tradurre il francese 'législation', poiché le riforme venivano attuate attraverso leggi che avevano come modello soprattutto la legislazione francese. Nell'Ottocento, infatti, il francese era la lingua con cui l'Impero ottomano comunicava con l'Europa, e viceversa.

Però, accanto alle riforme calate dall'alto spesso con troppa esitazione, nel vasto impero multinazionale andavano affermandosi vari movimenti nazionalistici simili a quelli che scuotevano l'Europa della seconda metà dell'Ottocento. La repressione del governo sultanale generò una corrente di fuoriusciti che, insediatisi nell'Europa occidentale, vi approfondirono le loro idee rivoluzionarie e nazionalistiche, destinate a disgregare l'Impero ottomano e a portare alla formazione della Repubblica turca dopo la fine della Prima guerra mondiale.

È importante soffermarsi sull'ideologia propugnata da questi movimenti nazionalisti perché ad essi si ispirò il kemalismo e il suo caratteristico laicismo³, che ancor oggi costituisce un tratto essenziale dello Stato turco. Fin dall'Ottocento il concetto di laicismo è stato indissolubilmente connesso a quello di ammodernamento: solo separando la gestione dello Stato e dell'economia dall'Islam la Turchia avrebbe potuto colmare il ritardo che la separava dalle potenze occidentali. Di qui la convenzione che il laicismo sia progressista e il conservatorismo religioso reazionario. Ma va subito anticipato che il concetto di laicismo, proprio perché usato in Turchia ormai da circa un secolo, è stato interpretato in vario modo, anche perché inizialmente era stato lasciato nel vago dallo stesso Atatürk.

2. Sul nazionalismo in generale

Nei grandi imperi multinazionali l'unità statale si fondava sul richiamo alla religione comune e alla fedeltà dinastica, che per lo più si presentavano unite: il sovrano era tale per volontà di Dio, spesso era incoronato dal Papa, vicario di Dio in terra, ovvero era egli stesso capo della Chiesa, come l'imperatore di Gran Bretagna lo è della Chiesa Anglicana. La caduta degli imperi multinazionali portò alla formazione degli Stati nazionali, i cui elementi unificatori sono la lingua e il fattore geografico ad essa associato, cioè il territorio su cui si parla la stessa lingua.

Tuttavia, anche come eredità storica degli imperi multinazionali, esistono territori plurilingui. In altre parole, il fattore geografico non coincide quasi mai punto per punto con il fattore linguistico. L'ideologia nazionalista si propone di eliminare questa discrepanza tra territorio e lingua. Il "nazionalismo" è quindi un movimento politico che mira a unificare in un unico Stato tutti coloro che

³ Il presente testo usa sempre il termine 'laicismo' perché coincide con quello turco (*laiklik*) derivato dal francese *laïcisme*. Le corrispondenze terminologiche nella varie lingue non sono certe. Un tabella sinottica riporta le traduzioni dei termini Laïc, Laïque, Laïcité, Laïcisme, Laïcisation in nove lingue europee e in turco (*Introduction*, p. 9, in Akgönül, Samim (ed.), *Laïcité en débat. Principes et représentations en France et en Turquie*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg 2008, 335 pp.). Rispetto al francese "laïcisme" nell'ambito anglo-germanico si usa spesso 'secolarismo' (*secularism*, *Säkularismus*). In Germania, ad esempio, l'espropriazione dei beni ecclesiastici dell'epoca napoleonica è univocamente designata come "Säkularisierung" o "Säkularisation", mentre in Spagna l'equivalente termine tecnico è "desamortización". Niyazi Berkes distingue "laicismo" da "secolarismo" (cfr. *infra*, § 17, in particolare note 93 e 95).*

parlano la stessa lingua. Il suo concetto fondamentale è l'"irredentismo": esso fa sentire come ingiusta a una minoranza la propria inclusione in un certo Stato, mentre alla maggioranza di un altro Stato fa sentire come "mutilato" il proprio territorio nazionale se da esso è esclusa una minoranza che parla la stessa lingua.

L'"irredentismo" può presentarsi in due versioni, una moderata e una radicale. L'irredentismo moderato mira a ottenere migliori condizioni di vita o a cancellare le discriminazioni per la minoranza irredenta. L'irredentismo radicale mira invece a ricondurre le minoranze irredente all'interno dello Stato nazionale in cui quella minoranza verrebbe a fondersi con la maggioranza. Però ricondurre gli irredenti all'interno di un unico Stato nazionale significa spesso strapparli, anche con la guerra, ad altri Stati. Perciò il nazionalismo e l'"irredentismo" sono serviti per giustificare le ultime due guerre mondiali.

Nel secolo XX, per risolvere il problema delle terre irredente, il nazionalismo è ricorso anche alle teorie razziali. Soprattutto nella Germania nazionalsocialista - mutilata nel territorio e svenata nell'economia dal Trattato di Versailles - la tesi dell'insufficienza del territorio necessario ("spazio vitale", *Lebensraum*) per la sopravvivenza e l'espansione di una "razza superiore" (*Herrenrasse*), unita alla presenza di minoranze di quella razza in Stati stranieri, ha portato a teorizzare le guerre di aggressione, sulla base della teoria dei "Grandi Spazi" fondata a sua volta su una particolare concezione della geopolitica. Questa teoria venne fatta propria anche dagli altri due alleati della Germania nazionalsocialista, cioè dal Giappone militarista e dall'Italia fascista⁴.

Tra il XIX e il XX secolo in ogni nazione fu presente un movimento che predicava l'unificazione di tutti coloro che potevano essere ricondotti a un unico comun denominatore nazionale. Nacquero così il Pangermanismo, il Panslavismo, il Panamericanismo e - per quanto più direttamente riguarda la Turchia - il Panislamismo, che, come dottrina ufficiale dello Stato ottomano almeno da Abdülamid II, era in certa misura in contrasto con il Panturchismo e gli altri movimenti su cui si tornerà tra poco.

Tutti questi movimenti sono accomunati dalla presenza di uno Stato-guida e dalla spinta a ricondurre ad esso le minoranze irredente. In Italia, le irredente Trento e Trieste dovevano far parte dello Stato italiano e, per questo, la Prima guerra mondiale venne interpretata anche come la quarta Guerra d'Indipendenza, che coronava il sogno del Risorgimento. Nella Germania nazionalsocialista si parlava non di conquiste territoriali a danno di Stati sovrani, ma di un "ritorno nell'Impero" delle minoranze tedesche che vivevano fuori dai suoi confini, come i tedeschi dei Sudeti che si trovavano in Cecoslovacchia. Dalla fine del XIX secolo esisteva anche un Paneuropeismo, da cui prese in parte

⁴ Per le origini della geopolitica e degli altri concetti ad essa legati rinvio ai seguenti miei scritti: *La geopolitica del Novecento. Dai Grandi Spazi delle dittature alla decolonizzazione*, Bruno Mondadori, Milano 2011, 336 pp.; *La geopolitica brasiliana negli anni del governo militare (1964-1984)*, "Teoria Politica", 2006, n. 1, pp. 31-55.

origine il movimento politico che, dal 1950, portò alla progressiva (ma non aggressiva) integrazione degli Stati europei.

Ma il nazionalismo racchiude un problema anche più insidioso di quello delle minoranze irredente: è il problema delle minoranze etnicamente eterogenee incluse nello Stato nazionale. Queste ultime minoranze presentano una duplice pericolosità per lo Stato nazionale: da un lato, possono essere oggetto di manovre irredentistiche da parte di un altro Stato, in cui l'etnia in questione è maggioritaria (così avvenne, per esempio, con le minoranze tedesche in territorio slavo); d'altro lato, possono essere percepite come un elemento estraneo all'omogeneità nazionale, come una forza che disgrega un'unità che già esiste o che ostacola la creazione di un'omogenea unità nazionale. In entrambi i casi lo Stato nazionalista non tollera le minoranze etnicamente eterogenee e tende ad annientarle.

L'intolleranza può assumere vari livelli di intensità. Il modo meno violento per eliminare una minoranza consiste nell'*assimilazione*, cioè nel rendere l'etnia minoritaria omogenea a quella maggioritaria, il che implica però la perdita di identità etnico-culturale della minoranza e spiega quindi i conflitti che nascono anche quando si tenta un'assimilazione. Più radicale è la *deportazione* di un'etnia minoritaria, spesso verso uno Stato dove quell'etnia è invece maggioritaria: è avvenuto alla fine della Seconda guerra mondiale con i tedeschi che abitavano nella Prussia orientale, ceduta dagli Alleati occidentali alla Polonia, ed evacuati anche per far posto ai polacchi espulsi dai territori orientali che la Polonia aveva dovuto cedere all'URSS. La deportazione è una misura violenta, che può avere come effetto collaterale anche la morte di una parte dei deportati. Tuttavia per definizione la deportazione ha per finalità il trapianto, e non lo sterminio, dell'etnia deportata. Infine, la misura più atroce è l'eliminazione fisica, cioè il *genocidio* della minoranza. Essa può andare dall'uccisione di una parte della minoranza locale, come avveniva nei *pogrom* in Russia contro gli ebrei e nell'Impero ottomano contro i curdi o gli armeni, fino allo sterminio sistematico di un'intera minoranza, come avvenne nell'Olocausto ebraico sotto il nazionalsocialismo.

È in questo contesto che va inquadrata la polemica sullo sterminio degli armeni ottomani durante la Prima guerra mondiale. Il governo dei Giovani Turchi accusava gli armeni ottomani di parteggiare per la Russia e quindi di mettere in pericolo un settore vitale della frontiera ottomana. Esso sosteneva di averne dovuto ordinare la deportazione per ragioni belliche dall'area di confine in cui erano insediati. D'altra parte, la deportazione coinvolse tutti gli armeni, non solo quelli indipendentisti o filorussi e non solo quelli dell'area di confine; inoltre la deportazione avvenne in condizioni di tale inaudita durezza da provocare la morte della quasi totalità dei deportati; vari documenti governativi, infine, rivelano una volontà più di sterminio che di deportazione. Su questi dati contraddittori si fonda anche l'odierna polemica fra gli Stati che chiedono all'odierna Turchia di riconoscere il *genocidio* degli armeni ottomani, e il governo turco che non soltanto si rifiuta di definire genocidio quella che per lui è una *deportazione* dovuta alla situazione bellica, ma che addirittura punisce chi menziona la "questione

armena". Questo tema controverso è ciclicamente ripreso da chi vuole ostacolare l'entrata della Turchia nell'Unione Europea (cfr. § 20)⁵: nel dicembre 2011, ad esempio, la Francia ha approvato una legge che punisce il negazionismo del genocidio armeno⁵, provocando una grave crisi diplomatica con la Turchia.

Dunque, l'Impero ottomano non era chiuso agli entusiasmi e pericolosi fermenti del nazionalismo europeo; anzi, gli esuli ottomani li fecero propri e li portarono in patria negli anni tra la fine dell'Impero ottomano e la formazione della Repubblica turca, innestandoli su un pensiero nazionalista autoctono che esisteva dalla fine dell'Ottocento.

Ogni Pan-movimento tende ad attribuirsi origini antiche e nobili, che giustifichino la sua superiorità rispetto agli avversari. A questo fine i nazionalisti non esitano a ricorrere anche a esagerazioni e falsificazioni. Come il nazionalsocialismo si richiamava alla libertà e al coraggio degli antichi Germani e il fascismo alla grandezza imperiale della Roma classica, così una parte del nazionalismo turco si richiamava all'unità pre-ottomana delle popolazioni che abitavano il Turan, mitico territorio dell'Asia centrale. Da esso avrebbero preso inizio le migrazioni dei popoli, dai quali sarebbero poi discesi gli imperi dei Selgiuchidi e degli Osmani.

Il movimento detto "Turanismo" o "Pan-Turanismo" mira quindi a unificare in qualche modo un'area gigantesca che va dall'Egeo alla frontiera cinese e dalla frontiera indiana agli Stati dell'Asia ex sovietica, non escludendo gli ungheresi⁶, i finlandesi e gli estoni. Invece il "Turchismo" o "Pan-Turchismo" è più limitato nelle sue mire territoriali, perché propone di ricondurre alla patria turca le popolazioni identificabili (in modo reale o immaginario) con l'etnia turca, anche se insediate fuori dai confini ottomani o turco-repubblicani, come i turchi della Russia meridionale o dell'Asia centrale. Nel momento della crisi e dissoluzione dell'Impero ottomano, cioè a cavallo tra il XIX e il XX secolo, si parlava anche di "Ottomanismo" come sinonimo di "Turchismo", poiché in alcuni ambienti si attribuiva al vocabolo "turco" un significato dispregiativo: solo con la Repubblica divenne ufficiale il nome "Turchia".

Questa distinzione concettuale non è però sempre applicata nella letteratura politica e, di conseguenza, i termini "Turchismo", "Turanismo", "Panturchismo" e "Panturanismo" vengono spesso usati come sinonimi. Tuttavia queste oscillazioni linguistiche non possono esimere dal definire il nucleo ideologico proprio di ciascuno dei movimenti nazionalisti turchi.

3. Le origini ottocentesche del nazionalismo turco: turchismo, turanismo

⁵ La Francia aveva già stato riconosciuto con una legge del 2001 che lo sterminio degli armeni era un "genocidio": "La France reconnaît publiquement le génocide arménien de 1915" (Articolo Unico: *Loi 2001-70*).

⁶ Come risposta al Panslavismo, il Panturchismo presentava una sua attrattiva anche per gli ungheresi, che dal 1913 al 1970 pubblicarono una rivista intitolata "Turan".

Sul piano concettuale si possono individuare quattro correnti di pensiero innovativo che si manifestarono dopo il 1908, con la rivoluzione dei Giovani Turchi e con l'avvento del secondo periodo costituzionale. Tuttavia bisogna subito sottolineare che i confini tra queste correnti non erano netti, né l'appartenenza a una di esse era esclusiva. Nei leaders dei Giovani Turchi e negli innovatori in genere regnava un sincretismo ideologico che si caratterizzava per addensamenti e rarefazioni, più che per scelte nette ed esclusive. Le quattro correnti sono quindi un utile strumento conoscitivo, ma nella società ottomana si sovrapponevano parzialmente l'una con l'altra ed erano in varia misura compresenti negli innovatori e nei giovani rivoluzionari.

L'*Ottomanismo* proponeva l'unificazione delle varie comunità dell'Impero intorno alla dinastia ottomana. Tutti sudditi ottomani avrebbero goduto degli stessi diritti nello Stato costituzionale, senza distinzione di religione. Ma in realtà questa posizione era indebolita dai nazionalismi che avevano già fatto breccia fra gli albanesi, gli armeni, i bulgari, i greci e i macedoni, che miravano a continuare l'opera rivoluzionaria predicata dall'ottomanismo contro le potenze coloniali europee per giungere all'indipendenza della *propria* nazione. Il colpo di grazie all'ottomanismo venne dalla sconfitta nella guerra balcanica del 1913. Persi i territori europei, era ormai impossibile ripristinare l'unità territoriale propria dell'Impero ottomano dei secoli XVI-XVII.

Il *Panislamismo* mirava a consolidare l'impero rinforzandone le basi religiose e guadagnando l'appoggio della comunità islamica (*ümmet*) anche nei possedimenti coloniali che le potenze europee erano andate man mano sottraendo all'Impero ottomano. Una parte del movimento era fortemente conservatore e si dichiarava favorevole al ritorno al diritto islamico (*şeriat*), ritenendolo compatibile con l'ormai indispensabile occidentalizzazione. La parte maggioritaria era invece in varia misura modernista e favorevole alla costituzione. Questo movimento conobbe la massima fioritura nell'ultima parte del regno di Abdülhamit, che sottolineò la natura islamica dell'impero e che entrò nella Prima guerra mondiale proclamandola "Guerra Santa" (*cihat*) per acquisire l'appoggio delle popolazioni arabe dell'impero. Invece i Giovani Turchi, fondamentalmente laici, considerarono sempre il Panislamismo come una minaccia e lo accettarono solo strumentalmente durante la Prima guerra mondiale. Questa avversione per il movimento politico panislamico non implicava però necessariamente anche il rigetto della religione islamica: molti Giovani Turchi erano infatti nazionalisti, ma anche islamici.

Il *Panturchismo* predicava l'unificazione nell'Impero ottomano di tutte le popolazioni di origine turca ed era, di fatto, l'ideologia predominante fra i Giovani Turchi, anche se inizialmente essi dovettero sostenere tepidamente l'ottomanismo perché due terzi dell'impero erano ancora etnicamente non turchi e perché era sconsigliabile uno scontro frontale con il potere del Sultano.

Infine una minoranza era favorevole all'*Occidentalismo*, cioè all'abbandono delle tradizioni islamico-ottomane e all'accettazione radicale dei valori e delle tecniche dell'Occidente. Soltanto un

rinnovamento totale, secondo gli occidentalisti, avrebbe permesso alla Turchia di risollevarsi dalla crisi economico-politica e di evitare il proprio smembramento territoriale, al quale miravano invece le potenze occidentali.

I Giovani Turchi e gli innovatori venivano in genere dall'esercito, dalla burocrazia e dall'*intelligencija*, quindi vedevano nello Stato lo strumento per realizzare il rinnovamento dell'Impero, mentre solo una minoranza proponeva un intervento diretto sulla società. Tutte e quattro le correnti convenivano perciò sulla necessità di rigenerare lo Stato ottomano ricorrendo alle idee e alle tecniche dell'Occidente. Le quattro correnti discordavano però su quanto e su come occidentalizzare l'impero, e su quale base fondare la futura unità dell'impero: il quesito aperto era *come modernizzarsi senza perdere la propria identità culturale*.

Inoltre la rigenerazione dell'Impero era un compito per uomini d'azione, e soprattutto per i militari. Essi non si preoccupavano di elaborare dottrine politiche coerenti, ma praticavano un eclettismo ideologico fondato su alcuni elementi comuni che, in varia misura, caratterizzavano tutti gli innovatori ottomani dell'epoca di transizione alla repubblica. Il comune sentire dei giovani nazionalisti turchi può essere riassunto in pochi elementi, quali "il nazionalismo, la fede positivista nel valore d'una verità scientifica oggettiva, la fede grande (e a volte ingenua) nell'educazione come strumento per diffondere la verità e per elevare il popolo, la fede implicita nella funzione dello Stato centrale come primo motore della società e, infine, un certo attivismo, una fede nel cambiamento e nel progresso che era in totale contrasto con il cauto conservatorismo prevalente nell'era di Abdülhamit"⁷.

Questo substrato costituì il fondamento del nazionalismo turco, che si opponeva a quello ottomano e che prese forma negli ultimi due decenni del regno di Abdülhamit. Curiosamente, le origini del nazionalismo turco vanno ricercate negli scritti di tre orientalisti europei.

Il francese Joseph de Guignes (1721-1800) individuò la vasta comunità dei popoli turchi nei quattro volumi della sua *Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mongols et des autres Tartares occidentaux, etc., avant et depuis Jesus-Christ jusqu'à présent*, pubblicata a Parigi nel 1756-1758.

Il francese Léon Cahun (1841-1900) pubblicò a Parigi, nel 1896, una *Introduction à l'histoire de l'Asie, Turcs et Mongoles*. Fu questo il primo libro che il giovane Ziya Gökalp - il principale ideologo della Turchia moderna, su cui si tornerà ampiamente in seguito - lesse al momento del suo arrivo a Istanbul, nel 1896. Quel libro fu per lui una rivelazione: "come se fosse stato scritto, - sosteneva, - per incoraggiare l'ideale del Panturchismo"⁸.

Infine, l'ungherese Arminius (o Hermann) Vambery (1832-1913) aveva studiato le etnie turche dell'Asia Centrale e l'influenza delle etnie turche dei Tatari e degli Azeri sull'Impero Russo. A lui in

⁷ Erik J. Zürcher, *Turkey. A Modern History*, Tauris, London - New York 2004, p. 132.

⁸ Citato da Uriel Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism. The Life and Teaching of Ziya Gökalp*, Luzak - Harvill Press, London 1950, p. 28.

particolare si fa risalire il concetto di Turanismo. Anche se in certa misura lo ritrattò in seguito, ormai la leggenda aveva preso piede e, dall'inizio del Novecento, si parlava di turanismo o di lingue turaniche come di un ovvio dato di fatto.

Nel nazionalismo turco, il termine "Turan" ha un forte valore simbolico. Turan è la terra immaginata nel passato e promessa per il futuro; Turan è l'utopia ricorrente nel dibattito politico turco: "Il termine "Turan", di origine iraniana, ha designato dapprima, in modo vago, le regioni del Nord e dell'Est della Persia, poi è passato a indicare il focolaio originario, immaginato nell'Asia centrale, dei popoli di "razza turanica", cioè di un amalgama di popoli uralo-altaici e ugro-finnici. [...] Il turanismo, come espressione ideologica e politica dell'unità di questi popoli, si è diffuso fra i teorici del nazionalismo turco come Ömer Seyfeddin, Tekin Alp^[9] e Ziya Gökalp^[10]. Per loro, "Turan" designa il futuro Stato che deriverà dall'unione dei popoli turchi e turanici"¹¹. Un mito nazionalista, dunque; e all'inizio della Prima guerra mondiale, quando la vittoria sembrava a portata di mano e non si presagiva ancora la catastrofe finale, i soldati turchi marciavano cantando: "In piedi! Turan ci attende. Dal Cairo a Batum, dall'India all'Afghanistan, ci stanno attendendo".

4. Il nazionalismo nella Turchia repubblicana

Sulla base del censimento dell'URSS del 1979 è stato calcolato che le minoranze turche all'estero, soprattutto nel territorio sovietico, superassero i 40 milioni di persone: una cifra all'incirca eguale a quella degli abitanti della Repubblica turca negli stessi anni. L'irredentismo panturco poteva dunque richiamarsi a un saldo fondamento demografico¹². Fra queste popolazioni il nazionalismo aveva cominciato a diffondersi alla fine del XIX secolo: "Il risveglio della coscienza nazionale nei gruppi di origine turca si è rivelato un fattore cruciale per l'ascesa del Panturchismo nel tardo Impero ottomano.

⁹ Nazionalista ebreo ortodosso (il suo nome è Moise Cohen, 1883-1891), insegnò diritto ed economia all'Università di Istanbul: cfr. *infra*, § 5, b. *

¹⁰ Fu il più importante ideologo nazionalista turco (1876-1924); insegnò filosofia all'Università di Istanbul e introdusse in Turchia il pensiero sociologico di Durkheim: cfr. *infra*, § 5, c. *

¹¹ François Georgeon, *Aux origines du nationalisme turque*, Editions ADFP, Paris 1980, p. 29 s.; cfr. anche il volume, tradotto dall'armeno, Vahak N. Dadrian *Zarevand, United and Independent Turania. Aims and Designs of the Turks*, Brill, Leiden 1971, XIII-174 pp. (in particolare p. 75) *

¹² Sui problemi legati alla russificazione e sovietizzazione dei territori islamici dell'URSS e sui nazionalismi locali si veda Jacob M. Landau, *Pan-Turkism in Turkey. A Study of Irredentism*, Hurst, London 1981, che dedica un capitolo a *The outside Turks: the Rise and Fall of Pan-Turkism abroad* (pp. 7-27) e fornisce i dati demografici a p. 21. Nel 1944, quando il movimento panturco aveva ripreso vigore, l'etnia turca avrebbe contato oltre 57 milioni di abitanti, dei quali solo 15 milioni localizzati in Turchia. I panturchisti del dopoguerra giunsero a calcolare un'etnia turca di quasi 100 milioni di persone (ivi, p. 116 s.).

Di conseguenza, l'opinione pubblica della Repubblica turca venne agitata più d'una volta dalle lamentele (reali o immaginarie) dei gruppi di Turchi all'estero"¹³.

Il Turchismo era diffuso tra i Giovani Turchi, ma le vicende interne successive alla fine della Prima guerra mondiale apportarono non poche correzioni a quest'ideologia. La figura dominante di Mustafà Kemal Atatürk e la sua fortunata Guerra d'Indipendenza diedero al nazionalismo turco l'impronta non di un'ideologia sovranazionale ed espansionista, ma di un patriottismo rivolto essenzialmente a risolvere i problemi interni del nuovo Stato turco. Di conseguenza, il "nazionalismo" incluso tra i punti caratterizzanti l'ideologia kemalista va inteso in questo senso (cfr. § 15, b): Mustafà Kemal fu sempre esplicito nel respingere l'Islam e il Turanismo come elementi unificanti per la nuova Turchia. Il suo nazionalismo patriottico, cioè rivolto ai problemi interni, presentava un duplice vantaggio: sul piano interno, permetteva di concentrare gli sforzi sulla ricostruzione postbellica della Turchia mentre, sul piano esterno, evitava ogni tensione con gli Stati confinanti, i quali invece si sarebbero sentiti minacciati da ogni politica irredentistica.

In conclusione, con l'avvento della Repubblica kemalista gli ideali panturchi si attenuarono, ma non scomparvero del tutto. Tuttavia si manifestarono più all'estero che in Turchia; anzi, in quest'ultima incontrarono anche forti resistenze governative.

Negli anni Trenta e nell'imminenza della Seconda guerra mondiale, probabilmente sotto l'influenza di analoghe dottrine delle dittature europee, gli scritti panturchisti assunsero toni sempre più marcatamente aggressivi. Poiché il Turanismo era in buona parte confluito nel Panturchismo, gli attacchi panturchisti si concentravano contro il nazionalismo patriottico kemalista, cioè contro il "Turchismo" in senso stretto. I panturchisti lo bollavano come "anatolianismo", cioè come movimento che accontentava di promuovere il sentimento nazionale della sola penisola anatolica, trascurando invece i turchi delle vaste distese Asia Centrale.

Con gli anni Trenta, seguendo il modello delle dittature europee, il Panturchismo assunse anche un connotazione razzista che gli era stata estranea nell'epoca tardo ottomana e nel primo kemalismo. Sul problema della razza gli scritti panturchi rifiutavano ogni connessione con il fascismo e con il nazionalsocialismo. Anzi, il problema della razza veniva presentato come un problema specificamente turco, adducendo le colpe delle "razze non turche" (i greci, gli armeni) nel crollo del grande Impero ottomano, costruito invece dalla superiore "razza turca". Comunque, anche il razzismo turco di quegli anni presentava a grandi linee le caratteristiche proprie degli altri razzismi europei coevi: affermava la superiorità della razza turca sulle altre e vedeva nella razza (più che nell'Islam, più che nella lingua, più che nella storia comune) l'unico vero legame fra le etnie turche. Non mancarono neppure tentativi di giustificare "scientificamente" la superiorità razziale turca.

¹³ Landau, *Pan-Turkism in Turkey*, cit., p. 4.

La Seconda guerra mondiale provocò la rinascita del nazionalismo in Turchia, anche se essa rimase neutrale fino al 1944. Infatti l'invasione nazionalsocialista dell'Unione Sovietica portò in Turchia numerosi rifugiati originari delle etnie turche di quello Stato, animati da una forte volontà di riconquista dei propri territori originari. Questi rifugiati trovarono nei panturchisti gli interlocutori ideali, perché la Seconda guerra mondiale, vista dalla prospettiva turca, presentava caratteri peculiari: il governo turco osservava una politica di neutralità; i panturchi, invece, assumevano atteggiamenti ostili verso i nazionalsocialisti (che in Russia avevano cacciato i fratelli turchi e invaso le loro terre), ma anche contro l'Unione Sovietica (della quale prevedevano e desideravano il crollo, soprattutto perché il suo comunismo ateo soffocava l'Islam). Infatti sulle rovine dell'Unione Sovietica sarebbe stato possibile costruire quello Stato panturco che avrebbe in parte ripristinato i confini euro-asiatici dell'Impero ottomano. Come conseguenza di queste previsioni, i panturchi premevano sul governo di Ankara affinché entrasse in guerra a fianco della Germania, per provocare la fine dell'Unione Sovietica e poter così partecipare alla spartizione del suo territorio.

Dal canto suo, la Germania nazionalsocialista guardava con interesse al movimento panturco. Il 18 giugno 1941 aveva firmato con la Turchia un trattato decennale di amicizia e pochi giorni dopo aveva invaso l'Unione Sovietica. La neutralità turca copriva così il fianco meridionale delle operazioni tedesche. Negli anni successivi vi furono molti contatti fra la Germania nazionalsocialista e i panturchi, con piani comuni di propaganda panturca in territorio sovietico e con attività di reclutamento di unità combattenti filonaziste, organizzate dai panturchi tra i prigionieri di guerra sovietici di origine turca.

Ufficialmente il governo turco ignorava queste attività, che si dipanavano sul suolo turco tra l'ambasciatore tedesco Franz von Papen, i rifugiati sovietici di idee panturche e varie personalità turche legate anche all'ambiente governativo. Il governo turco asseriva ufficialmente di non potersi alleare con la Germania nazionalsocialista prima che questa avesse del tutto sconfitto l'Unione Sovietica, perché altrimenti il pericolo di un'invasione sovietica della Turchia sarebbe stato troppo elevato. La sconfitta della Germania nell'Unione Sovietica pose fine a queste schermaglie e, nel 1944, la Turchia entrò in guerra *contro* la Germania, a fianco degli alleati occidentali. La Repubblica turca iniziava così quella politica decisamente filo-occidentale che dura ancora ai giorni nostri.

Nel dopoguerra, il movimento panturco continuò la sua campagna irredentista, facendo propri i toni fortemente anticomunisti propri della Guerra Fredda. Anzi, poté accentuarla: infatti nel 1946 si concluse il periodo in cui la Turchia era retta da un partito unico (cioè dal Partito Repubblicano del Popolo fondato da Mustafà Kemal Atatürk e contrario al nazionalismo panturco) e la coalizione dei nuovi partiti aveva problemi più gravi da risolvere che l'osteggiare la propaganda panturca. Quest'ultima assunse rilevanza nazionale e internazionale nei momenti di crisi come, ad esempio, nel conflitto sorto intorno alla minoranza turca di Cipro. Esso doveva portare nel 1974 allo sbarco di

truppe turche sull'isola e alla sua divisione, cosicché la parte greca è oggi entrata nell'Unione Europea, mentre la parte turca non è riconosciuta a livello internazionale. Anche questo irrisolto conflitto costituisce un ostacolo all'entrata della Turchia nell'Unione Europea.

5. *Tre ideologi del nazionalismo nella Turchia repubblicana*

I movimenti fin qui esaminati costituiscono il fondamento del nazionalismo turco attuale, ma hanno origini anteriori alla Repubblica turca¹⁴. È opportuno limitarsi al Turchismo o Panturchismo nella sola Turchia, perché, come si è visto, esso vi fu presente dalla fine dell'Ottocento, si attenuò con l'avvento della Repubblica kemalista, acquisì rinnovata importanza nei vent'anni fra il 1960 e il 1980 e rappresenta oggi uno dei movimenti avversi all'entrata della Turchia nell'Unione Europea.

Agli scritti dei tre orientalisti europei citati nel precedente paragrafo* si ispirarono gli intellettuali nazionalisti ottomani. Questi ultimi provenivano spesso da etnie minoritarie e da territori di frontiera; lo stesso movimento del "Comitato per l'Unione e il Progresso" aveva le sue radici in Macedonia, e precisamente a Salonicco, area per eccellenza multi-etnica. Dei tre ideologi del nazionalismo turco che verranno ora esaminati, Yusuf Akçura era tataro russo, Tekin Alp ebreo e Ziya Gökalp probabilmente curdo, almeno per parte di madre: "Sembra che il confronto diretto con la natura multi-etnica dell'impero in queste regioni li rendesse più acutamente coscienti dei problemi fondamentali della società ottomana"¹⁵.

a) *Yusuf Akçura (1876-1935)*

Le minoranze turche in territorio russo avevano fatto studiare i figli nelle università russe ed europee, dove essi erano entrati in contatto con i movimenti panslavisti. Rendendosi conto che il panslavismo implicava l'assimilazione - e quindi la cancellazione - delle loro culture turaniche, essi svilupparono movimenti nazionalisti autoctoni, che diffusero poi anche nella Turchia anatolica.

Il tataro di nazionalità russa Yusuf Akçura (1876-1935) era nato in Russia, ma la sua famiglia era emigrata in Turchia quand'egli aveva sette anni. A Istanbul frequentò i corsi dell'Accademia Militare, che non poté completare perché nel 1897 venne accusato di svolgere propaganda a favore dei Giovani Turchi ed esiliato nel Fezzan, in Tripolitania. Nel 1899 riuscì a fuggire a Parigi, dove si mise in luce come sostenitore del nazionalismo turco.

Tornato nel 1903 nella natia Kazan, in Russia, si dedicò alla politica. Nel 1904 pubblicò nella rivista "Turk" del Cairo un vasto articolo intitolato *Tre tipi di politica*¹⁶, in cui metteva a confronto i principi

¹⁴ David Kushner, *The Rise of the Turkish Nationalism 1876-1908*, Frank Cass, London 1977, X-126 pp.

¹⁵ Zürcher, *Turkey*, cit., p. 132.

¹⁶ <<http://ssgdoc.bibliothek.uni-halle.de/vlib/ssgfi/infodata/003952.html>>: in questo sito dell'Università di Halle (Germania) si trova la traduzione inglese delle *Three Policies* di Yusuf Akçura.

politici dell'ottomanismo, dell'islamismo e del turchismo e asseriva la superiorità di quest'ultimo. L'articolo è stato considerato il "Manifesto Comunista del Turchismo", perché è il primo scritto che indica chiaramente le finalità politiche del Panturchismo.

In esso Akçura rifiuta l'ottomanismo perché la speranza di unificare le eterogenee etnie dell'impero gli sembrava ormai illusoria. Ma anche il panislamismo era visto da lui come non meno illusorio, perché le potenze coloniali europee, intente a spartirsi i territori mediorientali e arabi, si sarebbero opposte con le armi a un'unificazione dei popoli di fede islamica. Invece il Panturchismo sarebbe stato appoggiato da tutte le etnie turche e turchesche dell'Asia, mentre l'unica opposizione sarebbe venuta dalla Russia che avrebbe mirato a non perdere i propri territori popolati da minoranze turche.

Rientrato in Turchia, partecipò alla fondazione del giornale nazionalista *Türk Yurdu* (terra dei Turchi). La sua visione riformista della nuova Turchia prevedeva una radicale riforma economica e il distacco dall'Islam. Quest'ultima posizione lo metteva in aperto contrasto con un'altra figura centrale del movimento nazionalista, Ziya Gökalp, che, come vedremo, riteneva l'Islam un elemento irrinunciabile dell'identità culturale dei turchi. Il laicismo di Akçura coincideva invece con le posizioni politiche di Atatürk, che riteneva indispensabile sottrarre la nuova Turchia all'influenza del retrico clero islamico. Divenuto uno degli intellettuali più in vista della Repubblica Turca, Yusuf Akçura insegnò anche all'Università di Istanbul.

b) Tekin Alp (1883-1961)

Un rafforzamento dei romantici ideali panturchi venne nel 1917 dalla Rivoluzione d'Ottobre: l'armata russa desistette da un'ulteriore partecipazione alla Prima guerra mondiale e l'Azerbaijan venne occupato dalle truppe ottomane. In questo periodo si affermò un altro ideologo del panturchismo, l'ebreo Moise Cohen, più noto come Tekin Alp (1883-1961)¹⁷, che nel 1914 pubblicò un libro sul panturchismo tradotto e diffuso in Occidente con il titolo di *Turchismo e Panturchismo*¹⁸.

¹⁷ Questo nome deriva dalla tradizione turca e può essere tradotto con "Principe Eroico". Come per Ziya Gökalp, questo nome venne assunto nell'ambito della riforma di Atatürk e non va quindi interpretato come un tentativo di nascondere la sua identità ebraica. Infatti il nuovo nome continuò ad essere associato al nome ebraico tradizionale, tanto che il volume tedesco citato alla nota seguente porta il nome di Tekin Alp sulla copertina, mentre la prefazione è firmata con il nome di Moise Cohen.

¹⁸ Tekin Alp, *Türkismus und Pantürkismus*, Kiepenheuer, Weimar 1915, XII-112 pp. Andrew J. A. Mango, nella sua recensione a Hostler, *The Turkism and the Soviets*, p. 422, scrive: "The British Admiralty produced an English translation of the book and classified it 'Secret'". Si tratta di *The Turkish and Pan-Turkish Ideal*, Admiralty, Naval Staff, Intelligence Division, [London 1917, 48 pp.]; questa traduzione del 1917 è ora ristampata: Liberty Press, London 1992, XI-86 pp. Il libro di Charles Warren Hostler, *The Turkism and the Soviets. The Turks of the World and their Political Objectives*, Allen & Unwin - Praeger, London - New York

Con questo ideologo prende chiaramente forma un movimento che si concentra sull'Anatolia come nucleo centrale della patria turca e che (pur essendo un movimento di intellettuali urbani) idealizza la cultura contadina anatolica. Il "turchismo" così delimitato entra da questo momento in concorrenza con il "panturchismo" e assolve una funzione di pacificazione interna: esso predica infatti una solidarietà nazionale che attenui le gravi condizioni di vita dei ceti inferiori, aggravate anche dalle vicende belliche. Da un lato, questa attenzione ai problemi sociali rivela l'influenza delle ideologie europee di quegli anni. Dall'altro, queste idee recepite dall'estero vennero adattate alla situazione turca: è il *populismo* che ritornerà nei sei principi di Atatürk (cfr. § 15, c).*

Dal 1916 al 1918 Tekin Alp fu assistente e interprete del professore tedesco che insegnava Scienza delle Finanze all'Università di Istanbul¹⁹. Poté così acquisire una conoscenza diretta della politica sociale promossa dalla socialdemocrazia tedesca e pubblicò numerosi articoli sull'economia, sul movimento riformatore tedesco e sul solidarismo. In particolare, sembra aver suggerito a Ziya Gökalp la distinzione tra proprietà pubblica e privata e il concetto di funzione sociale della proprietà privata (cfr. *infra*, § 6, b).* Anche Tekin Alp era un fautore della "terza via" e vedeva nelle riforme sociali - ma non socialiste - la via per prendere le distanze da un capitalismo inadatto alla futura Turchia.

c) Ziya Gökalp (1876-1924)

Ziya Gökalp (1876-1924) fu il maggiore ideologo del nazionalismo turco e tentò di mettere in luce la compatibilità fra la modernizzazione di stampo europeo e gli elementi della tradizione ottomana, quali la religione islamica, l'etnia turca e lo Stato ottomano.

Pur non avendo avuto la possibilità di studiare all'estero, le fonti del suo pensiero sono europee occidentali, come si vedrà nel prossimo paragrafo*. Da Durkheim recepisce l'idea della superiorità dello Stato rispetto all'individuo, sostituendo però la nozione di "Stato" con quella di "nazione" (*millet*) e privilegiando così l'aspetto emotivo su quello razionale o organizzativo. Da Tönnies - che però non

1957, XIV-244 pp. è stato aggiornato e ripubblicato col titolo *The Turks of Central Asia*, Praeger, Westport (Ct) 1993, XI-237 pp. (bibliografia pp. 219-233). V. anche Tekin Alp, *Le kemalisme*. Préface du Président Édouard Herriot, Alcan, Paris 1937, VIII-298 pp.

¹⁹ Non ho finora trovato un'esplicita menzione del nome di questo docente che insegnava "Finanzwissenschaft". Probabilmente si trattava dell'economista tedesco Fritz Neumark, che dapprima condivise la materia con un collega turco, poi la insegnò da solo, appassionandosi ad essa e coltivandola anche dopo il suo ritorno in Germania. Nelle sue memorie egli però non cita Tekin Alp: Fritz Neumark, *Zuflucht am Bosphorus. Deutsche Gelehrte, Politiker und Künstler in der Emigration 1933-1953*, Knecht, Frankfurt a. M. 1980, p. 83 s. Alp non è citato neppure nel dettagliato volume di Horst Widmann, *Exil und Bildungshilfe. Die deutschsprachige akademische Emigration in die Türkei nach 1933*. Mit einer Bio-Bibliographie der emigrierten Hochschullehrer im Anhang, Lang, Bern - Frankfurt 1973, 308 pp.

sembra aver conosciuto direttamente - desunse invece la distinzione tra "cultura", intesa come insieme di valori e di consuetudini propri d'una comunità, e "civilizzazione", intesa come sistema di conoscenze scientifiche e tecnologiche internazionalmente accettate. Per Ziya Gökalp, nel corso dei secoli la "civilizzazione" arabo-islamica e bizantina aveva offuscato la "cultura" autenticamente turca. Dopo la catastrofe della sconfitta, il rinnovamento dell'Impero ottomano poteva avvenire soltanto conservando intatta la "cultura" turca, ma sostituendo l'invecchiata "civilizzazione" ottomana con quella moderna di origine europea. L'errore del Tanzimat era consistito proprio nell'aver cercato di introdurre la civilizzazione europea senza salvaguardare la cultura turca.

Ziya Gökalp può essere considerato il principale ideologo della Turchia moderna anche perché, a differenza di Tekin Alp, esercitò una reale influenza sul Comitato per l'Unione e il Progresso - del cui comitato centrale fece parte - e su vari movimenti politici ad esso collegati. Tuttavia la sua teoria sociale entrò più volte in conflitto con la prassi sociale dei Giovani Turchi e del loro successore Kemal Atatürk. Il radicale laicismo dei Giovani Turchi, per esempio, non incontrava l'approvazione di Ziya Gökalp perché per lui l'Islam (come religione, non come movimento politico) era parte integrante di quella "cultura" turca che andava a tutti i costi preservata nel processo di ammodernamento.

6. Le radici europee dei nazionalisti turchi

Il nazionalismo turco dell'inizio del XX secolo fu influenzato anche dal pensiero sociologico europeo. In particolare il principale ideologo dell'epoca, Ziya Gökalp, si richiamava espressamente alle teorie di Durkheim e di Tönnies. È quindi opportuno, prima di esaminare i testi di Ziya Gökalp, riassumere alcuni aspetti del dibattito culturale di quegli anni (lett. a, b) e, poi, il pensiero dei due sociologi europei (lett. c, d)*. In questo modo, affrontando i testi di Ziya Gökalp nei paragrafi 7-9*, risulteranno più chiare le connessioni fra due punti di vista - peraltro così differenti - come il solidarismo occidentale e il nazionalismo della Turchia repubblicana.

a) Il travaglio sociale nell'Europa tra l'Ottocento e il Novecento

Oggi è difficile immaginare la diffusa delusione e il rifiuto del liberalismo presente nella società europea tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento. Alexander Rüstow, economista socialdemocratico rifugiatosi in Turchia durante il regime nazionalsocialista, ha riassunto chiaramente questo stato d'animo. L'introduzione del liberalismo nel XVIII secolo, scriveva Rüstow nel 1945, fu accompagnata dalla speranza di un grande sviluppo economico e di un'accresciuta armonia fra i contrapposti interessi sociali. Purtroppo solo la prima delle previsioni si è avverata e "l'eccezionale sviluppo dell'economia nel XIX secolo fu accompagnato da un altrettanto eccezionale acutizzarsi dei conflitti politici e sociali. [...] L'esperimento del liberalismo venne percepito come un catastrofico fallimento, anche e proprio dai sostenitori di questa teoria, tanto che spesso 'liberale' è divenuto

addirittura un insulto e, in ogni caso, sta ad indicare qualcosa di completamente finito, su cui non c'è più da discutere". La colpa del crollo è stata l'eccessiva libertà del mercato, il "Manchester Liberalismus"; ma, affermava Rüstow, non era così nei classici, specie nell'equilibrato Adamo Smith²⁰. Oggi la delusione dominante un secolo fa sembra completamente dimenticata e sembra anzi ripetersi la medesima situazione (sperabilmente non con le stesse conseguenze): da un lato, si torna a magnificare il capitalismo manchesteriano e ad affidarsi alla mistica "invisible hand" che regge il mercato. Dall'altro i conflitti sociali stanno esplodendo a livello non più nazionale, ma mondiale. In certa misura, si può dire che ai nostri giorni, nei quali il capitalismo manchesteriano è rinato sotto l'etichetta del "neoliberalismo", anche il solidarismo del secolo scorso stia rinascendo sotto l'etichetta del "comunitarismo"²¹.

Lo sviluppo industriale del XIX secolo aveva creato masse proletarie diseredate, alla cui redenzione miravano il progetto politico della socialdemocrazia e quello del comunismo di Karl Marx. I due movimenti politici erano destinati a entrare in conflitto, perché i comunisti sostenevano l'abolizione della proprietà privata, mentre i socialisti miravano a correggerne gli eccessi asociali. In generale, il comunismo mirava a raggiungere il suo fine con la rivoluzione; il socialismo, con la riforma sociale. L'incompatibilità fra le due posizioni è così sintetizzata da Rosa Luxemburg: "Chi si pronuncia a favore delle riforme legislative, contro la conquista del potere e il capovolgimento della società, non sceglie una via più quieta, più sicura e più lenta per raggiungere il medesimo scopo, ma, invece di generare un ordine sociale nuovo, si accontenta di apportare modifiche marginali a quello vecchio"²².

Il pensiero socialista e comunista era diffuso in tutta l'Europa ottocentesca. In Francia, in particolare, sin dall'Illuminismo erano note le teorie d'un socialismo comunista e se ne era tentata anche la realizzazione sia durante la Rivoluzione Francese, sia con imprese utopiche come, per esempio, la fondazione nel 1848 della colonia comunista Icaria nell'America del Nord, organizzata secondo le idee esposte da Étienne Cabet nella sua utopia *Viaggio a Icaria*. Prima della rivoluzione del 1848, accanto al comunismo rivoluzionario si sviluppò in Francia anche una scuola del socialismo non comunista: Saint-Simon propose una tecnocrazia industrialista; Fourier il falansterianismo; Louis Blanc lo statalismo industriale; Proudhon l'abolizione della proprietà privata; Pierre Leroux una costituzione

²⁰ Alexander Rüstow, *Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus als religionsgeschichtliches Problem*, Istanbul 1945, VIII-142 pp. Le citazioni sono alla p. 1 s.

²¹ Le idee del presente paragrafo ritornano per esteso nel volume: Mario G. Losano (ed.), *Solidaridad y derechos humanos en tiempos de crisis*, Dykinson, Madrid 2011, * pp. e nel mio articolo: *La questione sociale, il "Solidarismo" francese e la recezione di Durkheim in Turchia*, "Sociologia del diritto", XXXV, 2008, n. 1, pp. 5-45.

²² Rosa Luxemburg, *Sozialreform oder Revolution*, in: *Politische Schriften*, Europäische Verlags-Anstalt, Frankfurt a.M. 1966, vol. 1, p. 114.

democratica e sociale fondata sulla solidarietà. Su quest'ultima tendenza si concentrerà l'attenzione delle prossime pagine.

Di fronte ai movimenti popolari sempre più radicali, il XX secolo reagiva o reprimendoli con misure sempre più antidemocratiche (che sarebbero poi sfociate nelle dittature europee degli anni Trenta), o con attenuazioni del radicalismo rivoluzionario, predicando concilianti forme di socialismo umanitario o cattedratico o deamicisiano, fondate in ultima analisi sulla fede nella collaborazione fra le classi sociali e quindi sulla negazione della lotta di classe. Il "solidarismo" è una corrente francese che si iscrive in questa ricerca della "terza via", nella ricerca cioè di una forma di convivenza sociale che rifugga tanto dall'individualismo capitalista quanto dal collettivismo comunista.

Questa corrente va collocata in un vasto contesto giuridico, ricostruito da Georges Gurvitch nella sua vasta opera dedicata alla storia del diritto sociale, cioè degli strumenti organizzativi per integrare l'individuo nella società. La storia di questi diritti viene fatta iniziare con Grozio, Leibniz e Wolff, ma lo spartiacque fra un approccio generico e uno più specifico è costituito dall'opera di Proudhon e dal suo "diritto economico". Questo filone di pensiero verrà poi continuato, in Francia, da Léon Duguit, Raymond Saleilles e Maurice Hauriou. In un angolo di questo grande affresco Gurvitch colloca la scuola francese dei solidaristi²³. Come sostenitore dell'oggettivismo giuridico, egli critica il tentativo dei solidaristi di "faire rentrer la solidarité dans la Justice" o di "rendre juridique la dette sociale" perché legato all'individualismo giuridico di origine kantiana. Le proposte dell'"organismo contrattuale" di Fouillée o del "quasi-contratto" di Bourgeois si fondano sul consenso dell'individuo. Per questo ai solidaristi Gurvitch rimprovera "di restare troppo individualisti, di esitare troppo nel riconoscere alla totalità sociale un valore morale positivo, irriducibile ed equivalente al consenso individuale, di ricorrere troppo al principio del libero consenso individuale per poter distinguere in modo sufficiente l'integrazione di un soggetto nel tutto dal semplice coordinamento fra entità separate": i solidaristi sono per lui troppo contrattualisti²⁴. Nonostante questa critica, Gurvitch non nega però il loro contributo alla soluzione della questione sociale: "i grandi teorici del diritto sociale francese", infatti, si sono ricollegati "ai problemi sollevati dalla dottrina solidarista", oltre che a quelli affrontati "dalla pratica e dalla teoria del movimento sindacale"²⁵.

²³ Georges Gurvitch, *L'idée du droit social. Notion et système du droit social. Histoire doctrinale depuis le 17^e siècle jusqu'à la fin du 19^e siècle*. Avec préface de Luis Le Fur, Sirey, Paris 1932, IX-710 pp. (ristampa anastatica: Scientia, Aalen 1972: manca la p. 711 con *Errata*). Gurvitch tratta i solidaristi nelle *Remarques intermédiaires*, intitolate *Les pressentiments de l'idée d'un ordre purement intégratif chez les auteurs français entre Proudhon et Duguit*. Ch. Sécretan, A. Fouillée, *les solidaristes*, pp. 567-589: dunque, una ventina di pagine sulle 710 del volume.

²⁴ Gurvitch, *L'idée du droit social*, cit., p. 568.

²⁵ Gurvitch, *L'idée du droit social*, cit., p. 589.

Anche se qui di seguito ci si limiterà a fornire un quadro sommario soltanto del solidarismo francese perché è quello che ha direttamente influito sui nazionalisti turchi, tuttavia non bisogna dimenticare né che il solidarismo è una fra le tante correnti riformiste di quegli anni, né che accanto al solidarismo altre correnti riformiste e rivoluzionarie erano presenti nella formazione della Turchia repubblicana.

b) Tentativi non marxisti di risolvere la questione sociale: il pensiero solidarista

Solo con il secolo XIX e con l'avvento del pensiero socialista riformista il concetto di solidarietà - usato in senso generico fin dall'antichità - entrò nella letteratura sociale come l'elemento centrale su cui fondare la riforma della società. Questa concezione era favorita dalla recezione del darwinismo nelle scienze sociali (socialdarwinismo²⁶). Sull'onda della teoria evoluzionistica la sociologia proponeva un'interpretazione organicista della società, che sottolineava l'importanza dei vincoli fra le singole parti, indipendentemente dalle funzioni che le singole parti assolvevano nel tutto. Il termine "solidale" passava così dal campo fisico a quello sociale: come sono fra loro "solidali" i singoli arti del corpo, così devono essere "solidali" fra loro i singoli membri della società. Alfred Fouillé sosteneva che la solidarietà ha il valore di "un'idea-forza", che è il riconoscimento di un'unità profonda tra gli uomini, cioè di un ideale di "perfetta unità".

La solidarietà sociale può presentarsi come un fenomeno facoltativo o normativo. Come fenomeno *facoltativo*, la solidarietà consiglia ai socialmente fortunati di venire in aiuto ai meno fortunati, nella misura e nel modo che il singolo ritenga opportuni: su questa visione si fonda la carità cristiana. Come fenomeno *normativo*, invece, la solidarietà esige che i fortunati aiutino i meno fortunati, fissando anche le regole secondo cui l'aiuto deve essere prestato: su questa visione si fonda lo Stato sociale. Il solidarismo francese si iscrive nella concezione normativa della solidarietà sociale. I suoi autori cercano dunque di spiegare perché nella società esista la solidarietà e quali misure - organizzative, istituzionali, giuridiche - vadano prese per realizzarla.

Il termine "solidarietà" è noto ai giuristi dall'epoca romana ed è un concetto legato al diritto delle obbligazioni: se così prevede il contratto, i singoli debitori possono essere tenuti *singolarmente* a saldare l'intero debito. Sono cioè "obbligati in solido". Pierre Leroux (1789-1871)²⁷ sembra essere stato il primo a trasferire il termine "solidarietà" dal diritto alla società. Egli afferma espressamente:

²⁶ Seward, Albert (ed.), *Darwinism and Modern Science* Essays in commemoration of the Centenary of the Birth of Charles Darwin [...], Cambridge University Press, Cambridge 1909, XVII-595 pp.; con un articolo di Célestin Bouglé, *Darwinism and Sociology*, pp. 465-476.

²⁷ Su questo autore, ispirato a Rousseau e a Saint-Simon, v. Félix Thomas, *Pierre Leroux. Sa vie, son oeuvre, sa doctrine. Contribution à l'histoire des idées au XIXe siècle*, Alcan, Paris 1904, VI-340 pp.; David Owen Evans, *Le socialisme romantique. Pierre Leroux et ses contemporains*, Rivière, Paris 1948, 260 pp.

"L'ho preso dai legisti, per introdurlo nella filosofia o, meglio, nella religione"²⁸. Questo riferimento alla religione, e quindi alla carità, è legato all'itinerario intellettuale di Leroux: partito da posizioni saint-simoniste, divenne fautore di una filosofia religiosa del progresso sociale, mirante a riscattare il proletariato attraverso una religione civile dell'egualitarismo. Leroux si proponeva perciò di sostituire la solidarietà sociale alla *carità* cristiana, ritenuta troppo aleatoria per fondare su di essa il riscatto sociale, o alla *fraternità*, ritenuta troppo sentimentale benché affondasse le sue radici nella Rivoluzione Francese.

Nel gruppo dei solidaristi ebbe una posizione rilevante anche Célestin Bouglé (1870-1940), un allievo di Durkheim che si dedicò soprattutto all'indagine teorica e alla diffusione a ogni livello della sociologia. Nell'opera di Bouglé si può vedere "come il solidarismo si fondi sulle scienze sociali, perché egli è stato l'unico che ha cercato di stabilire esplicitamente un collegamento tra questa 'dottrina politico-sociale' così influente durante la Terza Repubblica [francese: 1870-1940] e le costruzioni teoriche della scuola di Durkheim"²⁹.

All'inizio del XX secolo, il solidarismo può essere ricondotto soprattutto alle dottrine di Bourgeois e di Durkheim: la prima è oggi pressoché dimenticata e per questo verrà brevemente esposta qui di seguito; la seconda, invece, è divenuta una pietra angolare della sociologia moderna, però non per i suoi aspetti solidaristici. Questi ultimi, invece, sono stati recepiti da Ziya Gökalp e perciò verranno esposti in seguito.

Léon Bourgeois (1851-1925) fu un politico di primo piano, insignito del Premio Nobel per la Pace nel 1920 e leader del Partito Radical-Democratico, che aveva fatto propria la dottrina sociale dei solidaristi (mentre i socialisti riformatori facevano capo al partito socialista di Jean Jaurès). Bourgeois stesso fu un solidarista ed espresse le sue dottrine solidaristiche in varie pubblicazioni e nella rivista "Solidarité". Poiché fu anche uomo d'azione, i suoi scritti sono caratterizzati dallo sforzo di indicare per quali vie si può realizzare la solidarietà sociale³⁰.

In Bourgeois l'aspetto normativo della solidarietà sociale è portato alle estreme conseguenze, perché la sua teoria trasforma la solidarietà in un diritto giuridicamente esigibile. Esiste, come dato di partenza, una solidarietà-fatto, su cui si fonda una solidarietà-dovere: infatti ogni persona deve agli antenati e ai contemporanei la maggior parte di quello che ha. Quindi chi è riuscito ad accumulare più beni grazie

²⁸ Pierre Leroux, *La grève de Samarez. Poème philosophique*, Dentu, Paris 1863, 2 voll.

²⁹ Christian Gülich, *Die Durkheim-Schule und der französische Solidarismus*, Deutscher Universitäts-Verlag, Wiesbaden 1991, p. 133. Circa metà di questo volume è dedicata all'analisi dell'opera di Bouglé: *Die sozialwissenschaftliche Fundierung des Solidarismus durch Célestin Bouglé*, pp. 134-268.

³⁰ Léon Bourgeois - Alfred Croiset (ed.), *Essai d'une philosophie de la solidarité. Conférences et discussions*, Alcan, Paris 1902, XIV-287 pp. (contiene il suo scritto: *L'idée de solidarité et ses conséquences sociales*); Léon Bourgeois, *Solidarité*, Armand Colin, Paris 1914, 294 pp. (prima edizione: 1896, 157 pp.)

al contesto sociale è tenuto ad aiutare chi non ha avuto fortuna: ma è tenuto alla solidarietà sociale non sulla base di un *obbligo* morale, bensì sulla base di un'*obbligazione* giuridica, che si fonda su un *quasi-contratto*.

Burgeois si richiama al quasi-contratto regolato da un'apposita norma del codice civile francese, secondo la quale questo tipo di contratto è caratterizzato dalla mancanza di espressione di volontà delle parti: perciò la volontà contrattuale viene presunta, ma non è documentabile. Per Burgeois addirittura l'intera società civile si fonda su un quasi-contratto sociale, e non su un contratto sociale come vorrebbe Rousseau. Ovviamente sulla figura del quasi-contratto, sulla volontà presunta ma non manifestata e sull'applicazione di questo istituto giuridico alla solidarietà sociale sono state avanzate numerose critiche.

Burgeois determina l'obbligazione della solidarietà sociale nei suoi aspetti essenziali, indicando chi deve pagare, chi deve ricevere e come si determina l'ammontare dell'obbligazione stessa.

Chi deve pagare: il titolare dell'obbligazione è colui che ha fatto fortuna grazie ai consociati passati e presenti. Questo suo pagamento non è un atto di liberalità, ma l'adempimento di una vera e propria obbligazione. Adempimento che si riflette sul diritto di proprietà del titolare: infatti per Burgeois la libera disponibilità della proprietà viene meno se non si paga questo debito sociale. Il pensiero solidaristico si ricollega qui al *socialismo giuridico*, che sostiene la *funzione sociale della proprietà*³¹: sul bene il proprietario non ha un potere assoluto - il "ius utendi et abutendi, salva rerum substantia" del diritto romano - ma un potere limitato, perché deve farne un uso che non danneggi l'intera società e che anzi possibilmente l'avvantaggi.

Chi riceve il pagamento: le somme pagate dagli abbienti vanno a tutti a coloro che non hanno avuto la loro parte di beni creati dalla collaborazione sociale. Poiché questi diseredati non sono individuabili singolarmente, la loro rappresentanza viene assunta dallo Stato e dalle associazioni di beneficenza o mutualistiche o in qualche modo solidaristiche. Da questa rappresentanza discende l'importanza che le associazioni professionali, le organizzazioni sindacali e le cooperative rivestono per il solidarismo.

Quanto deve essere pagato: l'ammontare di questa tassa di solidarietà sociale non è determinabile a priori. Lo si determinerà come se la società fosse nata da una convenzione espressa, cioè, per usare le parole di Burgeois, come se essa fosse nata "da un contratto retroattivamente approvato", fissando in ultima istanza una quantità minima che garantisca contro i rischi della vita: in questo modo la "Società civile" agisce come se fosse una "società mutua di assicurazioni", gestita in comune nella buona e nella cattiva sorte.

Come si deve pagare: il pagamento può essere *volontario*, sotto forma di contributo versato alle entità mutualistiche sopra indicate. Però può avvenire che un cittadino abbiente rifiuti in tutto o in parte il

³¹ La funzione sociale della proprietà trova una sua affermazione nella Costituzione di Weimar del 1919: "Eigentum verpflichtet". **

pagamento. In questo caso interviene lo Stato, che rende *obbligatorio* il pagamento dell'imposta di solidarietà sociale. Secondo Burgeois questo intervento statale si fonda giuridicamente sulla norma che attribuisce allo Stato la funzione di garante dell'adempimento di tutti i contratti.

Le teorie solidaristiche ispirarono gli interventi pratici dei movimenti tanto socialisti quanto cattolici, consistenti soprattutto nella creazione di cooperative di produzione o di consumo e nelle varie forme di credito agricolo (uno dei cui pionieri fu il tedesco Raiffeisen³²). A cavaliere dei due secoli, il tentativo di tradurre in pratica il pensiero solidaristico ispirò una scuola economica francese e il socialismo giuridico. Su entrambi è opportuno soffermarsi brevemente.

La *Scuola di Nîmes* con Charles Gide (1847-1932) fu una scuola economica che vedeva nei consumatori, e non nei produttori, il gruppo sociale in grado di trasformare la società. Infatti i produttori si ispirano all'interesse di classe, mentre i consumatori si ispirano a quello generale. Secondo il disegno economico di lunga durata della Scuola di Nîmes, i consumatori devono anzitutto riunirsi in cooperative di consumo, appropriandosi così dei profitti che vanno al settore terziario, cioè al commercio. Quando le cooperative di consumo sono divenute numerose, passano a produrre direttamente ciò che prima acquistavano, trasformandosi così in cooperative di produzione. Con questo secondo passo fanno proprio anche il lucro del produttore, così come col primo si erano appropriate di quello del commerciante. Per i soci consumatori il vantaggio consiste nel fatto che la cooperativa trattiene dai profitti solo quanto è necessario per lo svolgimento delle proprie attività, mentre ripartisce fra i soci il profitto restante. In altri termini, detratte le spese di gestione, il resto del profitto va ai soci consumatori in misura proporzionale ai loro acquisti presso la cooperativa.

Questa concezione cooperativista mira ad abolire il profitto del capitalista senza mettere in pericolo il fondamento della società borghese, cioè la proprietà. Essa è quindi una concezione riformistica e socialdemocratica, che si presenta come alternativa a quella rivoluzionaria e comunista. Nella concezione cooperativistica la proprietà dei mezzi di produzione passa effettivamente dal produttore-capitalista al produttore-consumatore, tuttavia quest'espropriazione ha luogo secondo le libere leggi del mercato: è il capitalismo a espropriare i capitalisti.

Si è obiettato che il cooperativismo non elimina i salariati: infatti gli operai delle cooperative di produzione sono ancora lavoratori dipendenti, con tutti i disagi del proletariato. Tuttavia, ribattono i fautori del cooperativismo, la loro situazione migliora se sono soci della cooperativa per cui lavorano: una parte del profitto che andrebbe al capitalista ritorna a loro sotto forma di distribuzione dei profitti della cooperativa. Gli operai-consumatori-cooperatisti lavorano anche per sé.

³² Friedrich Wilhelm Raiffeisen (1818-1888) fondò cooperative agricole fondate sul mutuo soccorso e sull'intervento dello Stato. In Germania, le casse rurali cooperative sono ancora oggi chiamate "Raiffeisenkassen".

Oltre agli economisti, anche i giuristi diedero il loro contributo al dibattito sulla questione sociale, proponendo istituti giuridici nuovi o interpretazioni avanzate degli istituti esistenti. Questi tentativi sono indicati con il termine generico di *socialismo giuridico*, che può forse risultare troppo restrittivo, ma che è ormai comunemente accettato. Come si è detto, il socialismo giuridico oppone la *funzione sociale della proprietà* alla proprietà assoluta ereditata dal diritto romano. Il diritto di proprietà va subordinato all'interesse comune. Il proprietario che non rispetta l'interesse comune commette un *abuso di diritto* che deve essere corretto dall'intervento dello Stato.

In conclusione, al solidarismo si possono ricondurre le proposte dei diritti sociali, il cooperativismo cattolico o socialista e tutta una letteratura, oggi in buona parte dimenticata. Essa suscitò una nutrita serie di critiche: si criticava il quasi-contratto come fondamento del patto sociale, perché giuridicamente esso si fonda sulla volontà presunta, e non sull'assenza di volontà come sembra sostenere Bourgeois. Altri rilevano che la solidarietà non è un dovere, ma solo il fondamento di un dovere. Per altri ancora non si può passare dal fatto al diritto; la solidarietà deve avere un fine o un contenuto che non si può dedurre dal fatto. Come fatto, la solidarietà può reggere le associazioni tanto dei banditi quanto degli onesti. Molti infine, tra cui Pareto, vedono nella solidarietà un incentivo al parassitismo sociale.

Il contrapporsi delle proposte di riforma e delle critiche ad esse, da destra e da sinistra, creò un vivace dibattito politico, dal quale gli esuli ottomani in Francia e in Belgio poterono attingere a piene mani idee e proposte per la riforma del loro Stato. L'ambiente del solidarismo francese e quello intorno ai Giovani Turchi agirono da mediatori nel trapianto delle idee riformiste dall'Europa all'Impero ottomano. In particolare, il maggior intellettuale turco-ottomano dell'epoca, Ziya Gökalp, trasferì nel dibattito politico del suo paese le idee di due importanti sociologi, Durkheim e Tönnies, sui quali è ora opportuno soffermarsi.

c) *Émile Durkheim, 1858-1917*

Durkheim fu una figura centrale della sociologia moderna e a lui si deve l'istituzionalizzazione della sociologia nelle università francesi³³. Qui è possibile illustrarne soltanto le idee che vennero recepite da Ziya Gökalp. Preliminarmente va tuttavia ricordato che, negli anni della sua formazione, studiò il pensiero tedesco e fu quindi in contatto con le idee riformiste che circolavano in Germania: forse anzi

³³ Nella raccolta di testi di Durkheim in tre volumi (Durkheim, *Textes*. Présentation de Victor Karady) si riferisce direttamente ai temi qui trattati il vol. 3, *Fonctions sociales et institutions*, Les Éditions de Minuit, Paris 1975, 568 pp.

l'influenza tedesca fu maggiore di quanto lo stesso Durkheim ammettesse nella maturità³⁴, come si vedrà nel suo rapporto con Tönnies.

L'opera centrale per comprendere il solidarismo di Durkheim³⁵ è quella dedicata alla divisione del lavoro sociale³⁶. Al tempo stesso, per comprendere come sia nata la sua vocazione sociale, è necessario tenere conto dei suoi rapporti con il socialismo. Mentre sul tema della divisione del lavoro sociale Durkheim ha lasciato la sua opera fondamentale, gli scritti sul socialismo ci sono giunti soltanto come opera postuma e incompleta³⁷.

La vocazione sociale di Émile Durkheim si manifestò già negli studi universitari all'École Normale, dove li condivise con il futuro leader socialista Jean Jaurès. La questione sociale è per lui un problema del rapporto fra individuo e società. Però lo studio di questo rapporto imponeva un ripensamento dell'intera sociologia "surtout en France, où les excès des derniers Comtistes l'avaient ridiculisée"³⁸, mentre altri studiosi come Comte, Spencer, Espinas, Schaeffle e Wundt "n'en avaient donné que des philosophies"³⁹. In questa costruzione sociologica dei rapporti fra individuo e società prende forma, tra il 1883 e il 1886, la prima stesura della sua opera sulla *Divisione sociale del lavoro*, cui seguì un laboriosa seconda edizione nel 1893. Sin dalle prime pagine Durkheim precisa che il baricentro della sua opera è la solidarietà: "Quant à la question qui a été à l'origine de ce travail, c'est celle des rapports de la personnalité individuelle et de la solidarité sociale. Comment se fait-il que, tout en devenant plus autonome, l'individu dépende plus étroitement de la société? Comment peut-il être à la fois plus personnel et plus solidaire?"⁴⁰.

³⁴ Questa tesi è in Gregorio Robles Morchón, *La influencia del pensamiento alemán en la sociología de Émile Durkheim*, Thomson Aranzadi, Navarra 2005, 196 pp.; sull'ininterrotto rapporto franco-tedesco, Laurent Mucchielli, *La guerre n'a pas eu lieux: les sociologues français et l'Allemagne (1870-1940)*, "Espace-Temps", 1993. n. 53-54.

³⁵ Christian Gülich, *Die Durkheim-Schule und der französische Solidarismus*, Deutscher Universitäts-Verlag, Wiesbaden 1991, VII-347 pp. Sui diretti eredi di Durkheim: Jean-Christophe Marcel, *Le durkheimisme de l'entre-deux-guerres*, Presses Universitaires de France, Paris 2001, 313 pp.

³⁶ Émile Durkheim, *La division du travail social*, Alcan, Paris 1893, IX-471 pp.

³⁷ Émile Durkheim, *Le socialisme. Sa définition - ses débuts - la doctrine saint-simonienne*. Édité par Marcel Mauss, Alcan, Paris 1928, XI-353 pp. L'introduzione di Mauss viene intitolata, nell'indice, *La place de l'Histoire du Socialisme dans l'oeuvre de Durkheim*, pp. V-XI, e colloca quest'opera postuma nel quadro delle pubblicazioni e degli interessi scientifici di Durkheim. Cfr. anche Jean-Claude Filloux, *Durkheim et le socialisme*, Droz, Paris 1977, 388 pp.

³⁸ Mauss, in Durkheim, *Le socialisme*, cit., p. V.

³⁹ Mauss, in Durkheim, *Le socialisme*, cit., p. VI.

⁴⁰ Durkheim, *La division du travail social*, cit., p. IX.

Le idee esposte in quest'opera esercitarono una duratura influenza su Ziya Gökalp. Per Durkheim, il rapporto fra individuo e società è condizionato dal modo in cui l'individuo svolge il proprio lavoro. Nella società tradizionale i compiti sono indifferenziati e i consociati sono intercambiabili; in queste società limitate e semplici i consociati vivono in un rapporto diretto e costante. Questa immediatezza dei rapporti sociali genera una solidarietà sociale elementare, tipica delle società semplici con forte coscienza collettiva: una solidarietà fondata sulla somiglianza. In esse, ogni individuo è in grado di produrre quel poco di cui ha bisogno, e la solidarietà è in sostanza un rapporto di buon vicinato. Durkheim la chiama *solidarietà meccanica*. Invece le società moderne presentano una capillare divisione del lavoro e per questa ragione gli individui sono tanto interdipendenti, da non poter vivere senza gli altri consociati. La fusione progressiva dell'individuo nella società avviene attraverso la divisione del lavoro. Quest'ultima fa sì che ognuno dipenda da tutti gli altri, con un rapporto di solidarietà sociale molto forte: una solidarietà fondata sulle differenze. Durkheim la chiama *solidarietà organica*.

Il diritto ha un ruolo importante nei due tipi di società e, quindi, nella tutela dei due tipi di solidarietà: alla solidarietà meccanica corrisponde il diritto *repressivo* e alla solidarietà organica il diritto *restitutivo*. Nell'elaborazione del diritto restitutivo, Durkheim assegna una posizione centrale alle associazioni professionali e ai sindacati, tornando anche per questa via nell'alveo delle dottrine dei solidaristi. Con ragione la teoria di Durkheim è stata definita una "sociologia normativa", perché in essa le norme morali e giuridiche assolvono una funzione particolarmente importante⁴¹.

Anche la divisione del lavoro, che è il mezzo per aumentare la produzione della società, assume per Émile Durkheim la rilevanza di un fenomeno *morale* che cambia il fondamento della solidarietà sociale. Questo rigore morale - Durkheim era figlio di un rabbino - è un elemento che rende le sue teorie particolarmente accattivanti per Ziya Gökalp.

Solo nel 1893, dopo aver terminato la revisione della *Divisione sociale del lavoro*, Durkheim poté tornare agli studi sul socialismo con le lezioni tenute alla facoltà di lettere di Bordeaux dal novembre 1895 al maggio 1896. Da scienziato sociale, e non da politico, Durkheim si propone uno studio sociologico del "fatto" socialista: vuole cioè individuare i fatti sociali che hanno portato i grandi teorici del socialismo come Fourier o Marx a elaborare le loro dottrine. Tuttavia questa ricerca sul socialismo venne interrotta un'altra volta perché nel 1896 Émile Durkheim fondò l'"Année sociologique", che assorbì tutte le sue energie. L'opera sul socialismo rimase incompiuta.

⁴¹ Per approfondire la concezione del diritto in Durkheim si può iniziare con Realino Marra, *Il diritto in Durkheim. Sensibilità e riflessione nella produzione normativa*, ESI, Napoli 1986, 198 pp. Matthias König, *Menschenrechte bei Durkheim und Weber*, Campus, Frankfurt a. M. 2002, 177 pp.; Steven Lukes, *Durkheim and the Law*, St. Martin's Press, New York 1983, 241 pp.; Leon Selef [anche Sheleff], *Social Cohesion and Legal Coercion. A Critique of Weber, Durkheim and Marx*, Rodopi, Amsterdam 1997, XII-402 pp.

È utile richiamare la posizione di Durkheim sui rapporti fra socialismo e comunismo, perché essa è diversa da quella della politologia attuale. Poiché Durkheim ha del comunismo una visione essenzialmente storica (riconducibile a Platone, Tommaso Moro o Campanella) ne deduce che "les théoriciens du communisme [suoi contemporanei] ont tous leur pensée orientée non vers l'avenir, mais vers le passé. Ce sont des rétrogrades"⁴². Separando nettamente il comunismo dal socialismo, Durkheim vede il primo come un'utopia di pensatori solitari, il secondo invece come la teoria sociale diffusa in una società organizzata sul piano industriale e statale. Nelle concezioni di allora, il comunismo era visto come la prima fase del socialismo: Émile Durkheim lo nega, perché le teorie comuniste nacquero in società non avanzate dal punto di vista industriale e statale. Per Durkheim il socialismo è possibile solo a partire dal XVIII secolo.

Il rilievo attribuito da Durkheim alle associazioni professionali e ai sindacati portò anche a un fraintendimento delle sue dottrine. Da un lato, la teoria della divisione del lavoro gli valse "le reproche de collectivisme". Dall'altro, si cercò di trasformarlo in un teorico del corporativismo fascista⁴³. La corporazione immaginata da Durkheim è invece democratica, perché la struttura durkheimiana nasce dal basso attraverso le elezioni: "Immaginiamo che in tutto il paese i vari settori industriali vengano riuniti per somiglianze e affinità. Al vertice di ciascuno di questi raggruppamenti sarebbe un consiglio d'amministrazione, un piccolo parlamento nato da elezioni. Se a questo consiglio o parlamento, con poteri che restano per ora da determinare, si delegasse la regolamentazione delle esigenze tipiche di ogni professione - i rapporti tra lavoratori e imprenditori, le condizioni di lavoro, le retribuzioni, i rapporti tra i concorrenti ecc. - allora sarebbe rinata la corporazione, però con una struttura completamente nuova"⁴⁴. Da questo potere centrale dipenderebbero poi organismi regionali e locali, che adatterebbero le prescrizioni generali alle specifiche esigenze locali. Questa articolazione su vasta scala proteggerebbe la nuova corporazione durkheimiana dall'"immobilismo", difetto "spesso rimproverato in passato" al medievale "sistema corporativo" e causa della sua decadenza⁴⁵.

La posizione di Durkheim sulla rappresentanza dei lavoratori non è sempre favorevole ai sindacati. In un dibattito del 1908 sui sindacati dei funzionari pubblici, egli dichiarava di preferire che i funzionari

⁴² Durkheim, *Le socialisme*, cit., p. 60.

⁴³ Sulla nozione e diffusione della corporazione fascista cfr. Mario G. Losano, *Un modello italiano per l'economia nel Brasile di Getúlio Vargas: la "Carta del Lavoro" del 1927*, Max-Planck-Institut für Europäische Rechtsgeschichte (in stampa).*

⁴⁴ Émile Durkheim, *Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie und Moral*. Übersetzt von Michael Bischoff. Herausgegeben von Hans-Peter Müller, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1991, p. 57 s. Il discorso sulle nuove corporazioni conclude i tre capitoli sulla *Morale professionale*, che aprivano queste lezioni. La citazione nel testo è tradotta dal tedesco.

⁴⁵ Durkheim, *Physik der Sitten und des Rechts*, cit., p. 59.

si riunissero in un'associazione, piuttosto che in un sindacato. Un sindacato di funzionari pubblici, sosteneva, penserebbe più agli interessi dei rappresentati che all'"interesse generale del paese", col rischio di "disorganizzare le funzioni sociali più essenziali". Così dicendo, "sembra che io assuma una posizione puramente conservatrice. Però credo che il movimento sindacalista sia contrario al senso generale della nostra evoluzione storica. Nonostante il suo aspetto rivoluzionario, ha qualcosa di retrogrado"⁴⁶. Dopo aver confrontato i sindacati operai con il "syndicalisme administratif" e dopo aver concluso che "nous sommes tous des fonctionnaires de la société", conclude: "Ecco perché dico che il sindacalismo amministrativo mi sembra un movimento retrogrado. Temo che sia un rimedio peggiore del male. Temo che per dare soddisfazione alle doglianze, peraltro legittime, di una ristretta categoria di cittadini, si sconvolgano gli ingranaggi più essenziali dell'organismo sociale"⁴⁷. Però essere contrario al sindacato dei lavoratori (pubblici) non significa essere favorevole al corporativismo fascista; tuttavia si apriva così la strada per interpretare le asserzioni di Durkheim ben oltre i limiti che egli stesso vi poneva.

La teoria sociologica di Durkheim venne completata dagli studi sui grandi temi della suicidio, della famiglia e della religione, che contribuirono a distoglierlo dalla stesura della storia del socialismo. Tuttavia anche in queste opere sociologiche la questione sociale è sempre presente. Il tema del gruppo professionale ritorna nell'analisi del suicidio e nella conclusione dell'analisi della famiglia, il cui capitolo finale (anche in "Revue de Philosophie", 1920) afferma che bisogna trasferire al gruppo professionale una parte dei diritti politici e professionali che originariamente facevano capo alla famiglia o ai gruppi domestici, se si vuole evitare che l'individuo si trovi solo davanti allo Stato, oscillando fra l'anarchia e la servitù.

Nell'impossibilità di approfondire il pensiero di Durkheim, va tuttavia segnalata una sua opera che, da un lato, illustra a fondo la sua visione del diritto e, dall'altro, attesta l'interesse degli intellettuali turchi per l'opera del sociologo francese. Durkheim aveva trattato il tema dei rapporti fra individuo, Stato e diritto nelle sue lezioni a Bordeaux e Parigi, dalle quali è stato tratto poco sopra il passo sulle corporazioni (note 44 e 45*).

L'importanza di questi testi inediti non era sfuggita a Marcel Mauss, che, pur avendone annunciato la pubblicazione nel 1925, era riuscito soltanto nel 1937 a pubblicare le prime tre lezioni sulla "morale professionale" nella "Revue de métaphysique et de morale". Poi sopravvenne la guerra, nel corso della quale andarono perduti i manoscritti delle lezioni sulla morale familiare e sui doveri degli individui verso se stessi. Le lezioni sopravvissute restarono inedite fino al 1950, quando il loro testo - completo

⁴⁶ Émile Durkheim, *Fonctions sociales et institutions*, Les Éditions de Minuit, Paris 1975, p. 204. Il dibattito si richiama a due leggi: quella sull'associazione dei funzionari pubblici (legge del 1° luglio 1901) e quella istitutiva del sindacato (legge 21 marzo 1884).

⁴⁷ Durkheim, *Fonctions sociales et institutions*, cit., p. 205.

e in francese - venne pubblicato contemporaneamente a Parigi e a Istanbul dal giurista turco Hüseyin Nail Kubali⁴⁸.

c) *Ferdinand Tönnies, 1855-1936*

Nella sua opera pubblicata nel 1887, Tönnies descrive il passaggio del rapporto sociale dallo *status* al contratto⁴⁹. Ciò comporta il passaggio dall'una all'altra di due forme di agglomerazione sociale: la comunità (*Gemeinschaft*), in cui gli individui condividono una vita comune fondata sullo *status* (famiglia, amicizia, vicinato o villaggio), e la società (*Gesellschaft*), in cui la relazione tra individui è limitata al perseguimento di certi fini, generalmente indicati "per contratto". La comunità è quindi un raggruppamento organico o naturale fondato sul sentimento, mentre la società è un raggruppamento artificiale fondato sulla ragione, cioè sul calcolo utilitaristico e, in ultima analisi, sull'egoismo.

Il comune sentire che unisce la comunità è la *cultura* (fondata sulla condivisione emotiva di valori), mentre il vincolo che unisce la società è la *civilizzazione* (fondata sulla condivisione razionale di fini pratici). La civilizzazione genera fra gli individui dei legami fondati sui rapporti di produzione e sul perseguimento comune di fini pratici. Questa distinzione è essenziale per comprendere i progetti riformistici di Ziya Gökalp che riguardavano tanto l'intero Stato turco (di cui voleva mutare la "civilizzazione" materiale, conservandone però la "cultura" tradizionale), quanto la riforma dell'economia turca (che avrebbe dovuto fondarsi sulle corporazioni, pensate da Ziya Gökalp come "comunità" tönniesiane) (cfr. *infra*, § 9).*

Tönnies vede il passaggio dall'agricoltura all'artigianato e, poi, all'industria come un progressivo passaggio dalla comunità alla società. Queste transizioni costituiscono per lui di certo un progresso materiale, ma non necessariamente anche un progresso sociale. Infatti la società è il regno dell'egoismo, mentre la comunità è il regno della solidarietà. D'altra parte, la società era ormai la forma sociale dominante e Tönnies sperava di superarne i difetti con un socialismo fondato sulla cooperazione. Anche Ziya Gökalp formula proposte di riforma sociale di stampo socialdemocratico e le ricollega al solidarismo francese. Tuttavia, mentre il legame tra il riformista turco e i solidaristi francesi è chiaro e documentato, risulta invece difficile stabilire quale sia stato l'apporto diretto di Tönnies. Alcune idee di Tönnies possono essere giunte a Gökalp attraverso Durkheim, anche se non è

⁴⁸ Émile Durkheim, *Leçons de sociologie. Physique des moeurs et du droit*. Avant-propos de Hüseyin Nail Kubali. Introduction de Georges Davy, Presses Universitaires de France, Paris 1950, XLVII-259 (anche in Publications de l'Université, Faculté de Droit, n. 111, Istanbul 1950).

⁴⁹ Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirische Culturformen*, Reisland, Leipzig 1887, XXX- 294 pp. A partire dalla seconda edizione del 1912, il sottotitolo diviene *Grundbegriffe der reinen Soziologie* (Buske, Leipzig 1935, VIII-260 pp.), per indicare che - come in Kelsen - Tönnies vuole purificare la sociologia dagli influssi della psicologia e della politica.

facile accertare le reciproche influenze tra i due sociologi europei, come attesta una polemica presa di posizione di Tönnies.

Durkheim aveva recensito l'opera di Tönnies su comunità e società⁵⁰, accettando in parte questa distinzione, ma mettendo giustamente in rilievo che l'affermarsi della civilizzazione tende a livellare le culture delle singole società e, in ultima analisi, a distruggerle⁵¹. Questa concezione accosta Durkheim a Tönnies, ma allontana entrambi da Ziya Gökalp, che invece riteneva possibile modificare la civilizzazione e lasciare immutata la cultura. Secondo Sorokin, Tönnies influenzò Durkheim⁵². Tuttavia una nota dissenziente di Tönnies, aggiunta a un *pamphlet* sulla possibilità di una pace duratura, mette in discussione la recezione del suo pensiero in Durkheim.

Il filosofo danese Harald Höffding aveva accennato alla distinzione tra *status* e contratto come originata da Maine e sviluppata poi da Spencer, Durkheim e Tönnies⁵³. Tönnies obietta che la visione di Maine è giuridica, mentre la sua è sociologica, e che la visione di Spencer è sociologica, ma in deciso contrasto con la sua, e conclude:

➤ "Während ich aber Maine und Spencer als meine Vorgänger anerkenne, lasse ich Durkheim keineswegs als solchen gelten. Dieser Soziologe hat bald nach Erscheinen meines Werkes (erste Auflage 1887) eine Anzeige verfaßt ("Revue Philosophique" 1888), worin die Bedeutung der darin vorgetragenen Theorie durchaus anerkannt wird; im Jahr 1893 erschien sodann sein eigenes Werk *De la division du travail social* - hierhin wird meiner keine Erwähnung getan. Hingegen erscheint meine Aufstellung, daß die älteren sozialen Zustände und Verfassungen als quasi-organisch begriffen werden können (ich verstehe dies aber anders als die Organiker, nämlich als psychologisch bedingt), die unseren als quasi-mechanisch, in umgekehrter Gestalt. Durkheim versteht als mechanisch das Einfache und Primitive, als organisch das Mannigfache und Verwickelte. Ich finde nicht, daß dadurch das Wesen der Sache getroffen wird"⁵⁴. ◀

Non è qui possibile seguire ulteriormente questo dibattito sull'influenza di Tönnies su Durkheim. Esso dimostra tuttavia che le idee di Tönnies circolavano intensamente tra i pensatori europei e che quindi molteplici erano le vie indirette da cui Ziya Gökalp poteva averle recepite per incorporarle nella sua opera.

Infine il concetto di "comunità" (e in particolare il suo risvolto emotivo) si è prestato a fraintendimenti ed abusi. In generale, le dittature usano il concetto di "comunità" per delimitare strettamente chi è

⁵⁰ "Revue philosophique de la France et de l'étranger", XXVII, 1889, pp. 416-422.

⁵¹ Durkheim, *De la division du travail social*, Paris 1902, pp. 106 s., pp. 144-147 (seconda edizione).

⁵² Pitirim A. Sorokin, *Contemporary Sociological Theories*, Harper, New York - London 1928, p. 491.

⁵³ Harald Höffding, *Der Totalitätsbegriff. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung*, O. R. Reisland, Leipzig 1917, 126 pp.

⁵⁴ Ferdinand Tönnies, *Wege zu dauerndem Frieden?*, Hirschfeld, Leipzig 1926, p. 72.

omogeneo al gruppo dominante e per escludere quindi violentemente chi non ne fa parte, come i dissidenti e gli eretici. Il nazionalsocialismo introdusse il concetto di "comunità popolare" (*Volksgemeinschaft*) per perseguire chi veniva definito estraneo ad essa, come gli i comunisti, i socialisti, gli ebrei o gli omosessuali. La teoria di Tönnies è estranea a questi abusi, come dimostra la stessa storia personale del suo autore. Egli era infatti iscritto al partito socialdemocratico tedesco e per questo venne allontanato dalla cattedra nel 1933, al momento della presa del potere da parte del nazionalsocialismo.

7. Il teorico della Turchia moderna: Ziya Gökalp

Gli studi sulla Turchia repubblicana tendono a concentrarsi sulla figura carismatica di Atatürk. Tuttavia il "kemalismo" fu non tanto il prodotto teorico di un uomo d'azione, quanto la realizzazione di ideali elaborati nel corso degli anni precedenti da vari intellettuali turchi, fra i quali un posto di speciale rilievo spetta a Ziya Gökalp che "deve essere riconosciuto come il padre delle correnti intellettuali che hanno dominato le riforme e le trasformazioni nella Turchia moderna"⁵⁵. L'analisi del pensiero di questo intellettuale poco noto in Occidente è quindi particolarmente illuminante.

Mehmet Ziya, che prese poi il nome di Ziya Gökalp, nacque nel 1876 a Diyarbakir⁵⁶, nell'Anatolia sud-orientale, cioè nell'area di confine che nei secoli aveva separato i turchi dagli arabi e dai persiani e che era popolata da una forte minoranza curda. La sua infanzia coincise con l'"anno dei tre sultani", con l'inizio delle riforme di Midhat Paşa, con la sua deposizione, con il suo ritorno e con il suo nuovo allontanamento sotto Abdülamid, sotto il cui sultanato venne emanata la costituzione del 1876, ritirata già l'anno successivo. La decadenza economica, politica e territoriale dell'Impero ottomano aveva suscitato fra gli ufficiali e i funzionari un movimento riformatore, che venne però represso dal sultano. I riformatori presero allora la via dell'esilio, soprattutto verso la Francia: il paese da cui provenivano le idee che ispiravano i riformisti ottomani.

La formazione intellettuale di Ziya Gökalp fu irregolare, ma ricca. Il padre gli trasmise lo spirito riformatore e, al tempo stesso, il grande rispetto per l'Islam. Quando aveva circa quindici anni, il padre morì e Ziya Gökalp non poté continuare gli studi a Istanbul, come avrebbe desiderato, ma dovette

⁵⁵ Ziya Gökalp, *The Principles of Turkism*. Translated from the Turkish and Annotated by Robert Devereux, Brill, Leiden 1968, XIII-141 pp. La citazione è di Devereux, *Preface*, p. X.

⁵⁶ La data di nascita generalmente accettata di Ziya Gökalp è il 1875, anche se alcuni sostengono che possa essere il 1876. Il nome di Gökalp - adottato dal 1911 - deriva da un nome tradizionale della generalogia sultanale (*gök*, cielo; *alp*, eroe) e viene talora scritto Gök Alp: la grafia adottata nel testo corrisponde all'uso turco attuale. Infine, il dibattito sulla "turcità" del teorico del nazionalismo turco non è concluso e sembra che, almeno per parte di madre, Ziya Gökalp sia curdo: si conferma così che i nazionalisti turchi vengono dalle aree di confine, dove la "turcità" è più minacciata.

restare a Diyarbakir e frequentarvi le scuole secondarie. A scuola apprese il francese, mentre uno zio gli insegnò l'arabo e il persiano: la sua educazione era quindi fondata sulla tradizione orientale, ma aperta alle influenze dell'Occidente. Queste ultime vennero rafforzate dal contatto con un gruppo di intellettuali modernisti che il sultano Abdülamid aveva espulso da Istanbul e confinato a Diyarbakir.

L'interesse di Ziya Gökalp per la politica e per le riforme nacque dal contatto con uno di questi intellettuali in esilio, il giovane medico curdo Abdullah Cevdet (1869-1932). Quest'ultimo, mentre studiava a Istanbul, aveva contribuito a formare un'associazione segreta, da cui sarebbe nato il "Comitato per l'Unione e il Progresso" (CUP) dei Giovani Turchi. La sua formazione positivista lo aveva portato a studiare Haeckel, Le Bon, Spencer e Büchner. Forse attraverso Abdullah Cevdet, Ziya Gökalp ebbe il primo contatto con la sociologia francese.

Nella mente del giovane Ziya Gökalp il razionalismo occidentale entrò ben presto in conflitto con l'educazione islamica tradizionale, mentre il suo desiderio di riforme si scontrava con la repressione del sultano Abdülhamid. Questa crisi spirituale vissuta da un Ziya Gökalp non ancora ventenne fu così acuta da portarlo al suicidio. Per fortuna sopravvisse al tentativo, ma il proiettile di pistola gli rimane conficcato nel cranio per il resto della vita. Per spiegare questo suo gesto, in un suo libro del 1941 Ziya Gökalp fece ricorso alla teoria che Durkheim aveva formulato sul suicidio: la mancanza o l'irrealizzabilità di ideali lo avevano indotto a quel passo estremo.

Pochi anni dopo, Ziya Gökalp giunse a Istanbul con il fratello ed entrò nella Facoltà di Veterinaria, l'unica facoltà allora gratuita. L'insegnamento delle scienze naturali e dell'anatomia lo confermò nelle sue idee razionaliste; però la sua attenzione venne attratta soprattutto dalla politica e, intorno al 1896, entrò a far parte del Comitato per l'Unione e il Progresso. L'incontro con un suo insegnante greco-ortodosso, anch'egli venuto da Diyarbakir alla capitale, gli aprì una nuova prospettiva: la rivoluzione doveva portare la democrazia occidentale nell'Impero ottomano, ma doveva anche adattarla alla società anatolica. Per farlo, bisognava studiare a fondo questa società: questo insegnamento spinse Ziya Gökalp ad occuparsi della sociologia per dare un fondamento all'uropeizzazione. Al tempo stesso si dedicava al "turchismo", perché esso avrebbe consentito di preservare i valori popolari nel contesto della futura europeizzazione. Come si è ricordato, appena giunto a Istanbul Ziya Gökalp aveva letto *Introduction à l'histoire de l'Asie* di Léon Cahun, uno dei testi ottocenteschi ispiratori del turchismo (cfr. *supra*, § 3*).

La sua preparazione rivoluzionaria venne completata da un anno di prigione, cui venne condannato per la sua attività nel Comitato per l'Unione e il Progresso. Alla prigione seguì l'esilio a Diyarbakir, dove sposò, secondo i desideri della famiglia, una ricca cugina, i cui averi gli permisero di vivere di rendita. Trascorse così nove anni studiando sociologia, psicologia e filosofia soprattutto sui testi francesi. Invece, con il carcere e con l'esilio, era tramontata per sempre la possibilità di completare la sua formazione universitaria. Tuttavia Ziya Gökalp svolse un'intensa attività di insegnamento

occidentalizzante e di apostolato rivoluzionario nella sezione del Comitato per l'Unione e il Progresso di Diyarbakir. Dal luglio 1908, con l'insurrezione dei Giovani Turchi, la sua attività cessò di essere clandestina e si manifestò anche nella pubblicazione di numerosi articoli di giornale. Nel decennio del governo dei Giovani Turchi - non certo privo di autoritarismo, ma a lui favorevole - poté mettere a frutto i precedenti anni di studio e pubblicare gli scritti cui si sarebbe ispirata l'attività governativa dei Giovani Turchi stessi e, dopo la Prima guerra mondiale, anche quella del governo di Kemal Atatürk.

Con l'ascesa dei Giovani Turchi iniziò anche la vita politica attiva di Ziya Gökalp, che fece parte del Consiglio Centrale del Comitato per l'Unione e il Progresso dal 1909 al 1918, quando quel Comitato venne disciolto dopo la disastrosa fine della Prima guerra mondiale e l'esilio degli esponenti più in vista dei Giovani Turchi. Per comprendere l'importanza della posizione di Ziya Gökalp bisogna tenere presente che, in quegli anni, la Turchia non era retta da un governo democratico di tipo europeo, ma veniva di fatto guidata dal partito dei Giovani Turchi, cosicché il Comitato per l'Unione e il Progresso aveva di fatto un potere uguale o superiore a quello dei ministeri e degli organi statali.

La culla del movimento dei Giovani Turchi era la cosmopolita e occidentalizzata Salonicco, dove Ziya Gökalp si trasferì, operando a contatto con le principali figure del movimento e assumendo la posizione di ideologo nazionale. In questo contesto multiculturale Ziya Gökalp sostenne in un primo tempo l'*ottomanismo*, cioè una riforma dell'impero che conservasse l'unità di tutte le etnie che ne facevano tradizionalmente parte (cfr. *supra*, § 3*). Ma la dissoluzione territoriale dell'Impero ottomano nei Balcani e nel Medio Oriente rese ben presto illusorio questo desiderio: ormai il nazionalismo spingeva ogni etnia verso il proprio Stato nazionale e anche ai turchi non restava che seguire questa via. Ziya Gökalp divenne così un sostenitore sempre più deciso del *turchismo*, che trovò espressione nel 1911 nel suo poema intitolato *Turan*. Il pensiero di Durkheim fu alla base dei suoi studi sociologici sul popolo turco, le cui caratteristiche nazionali assumevano ora una posizione centrale nei suoi progetti di riforma politica.

Verso il 1910 Ziya Gökalp insegnava a gruppi di adepti il pensiero di Fouillé, Tarde e Le Bon. Negli stessi anni iniziava anche lo studio sistematico di Durkheim, che fu la fonte principale del suo pensiero. Nel 1911 venne nominato insegnante di filosofia e di sociologia in una scuola secondaria di Salonicco: con Gökalp la sociologia entrava per la prima volta in una scuola turca. Nel 1915 divenne il primo professore di sociologia all'Università di Istanbul. Molti suoi allievi degli anni di insegnamento privato e pubblico divennero importanti uomini politici; invece Ziya Gökalp non accettò mai alcun incarico di governo, perché riteneva che l'attività scientifica e quella politica fossero incompatibili.

Nel 1912 la guerra dei Balcani obbligò i Giovani Turchi a trasferire il Comitato per l'Unione e il Progresso da Salonicco a Istanbul. Anche Ziya Gökalp vi si trasferì, dedicandosi allo studio per riformare le corporazioni tradizionali turche, gli ordini religiosi, le minoranze (specialmente quella

armena) e l'insegnamento tradizionale: infatti Gökalp chiedeva la chiusura delle *medrese* coraniche e la loro sostituzione con istituti di insegnamento di tipo occidentale.

La sconfitta nella Prima guerra mondiale e l'esilio della classe dirigente dei Giovani Turchi segnò una cesura anche nella vita di Ziya Gökalp. La sua partecipazione attiva al movimento portò al suo imprigionamento nel 1919, con l'accusa di aver fomentato i movimenti che portarono al massacro degli armeni. Nella sua difesa in tribunale, Ziya Gökalp sostenne che non si era trattato di un eccidio, ma di un atto di guerra. Condannato alla deportazione a Malta, Ziya Gökalp vi istituì un suo corso privato per i compagni di esilio. La fine della Guerra di Liberazione condotta da Kemal Atatürk portò alla revoca dell'esilio e al suo rientro in Turchia nel 1921. Tuttavia la sua collaborazione con nuovo governo fu meno intensa che con il precedente, anche perché i kemalisti guardavano ora con sospetto ai Giovani Turchi, cui imputavano la sconfitta militare e la crisi economica.

Tuttavia la minor cordialità verso Gökalp non significò una sua emarginazione. La riforma linguistica rivestiva una particolare importanza per Atatürk, perché doveva sostituire il turco parlato dal popolo all'antiquato linguaggio ufficiale. Poiché Ziya Gökalp aveva pubblicato poesie in questa lingua popolare e ne era un sostenitore, venne nominato presidente del "Comitato per la Lingua e le Traduzioni", un organo governativo incaricato fra l'altro di promuovere le opere occidentali in lingua turca. Questa nomina, avvenuta nonostante gli attriti fra kemalisti e Giovani Turchi, dimostra quanto alto fosse il prestigio intellettuale di Ziya Gökalp.

Egli ripagò questa fiducia con una leale collaborazione con il governo di Kemal Atatürk. Quando nel 1922 finì la Guerra di Liberazione, i Giovani Turchi si riorganizzarono per tentare un ritorno al potere e invitarono Ziya Gökalp a ritornare fra le loro fila. Egli si mantenne invece fedele ad Atatürk e contribuì alla formazione del suo Partito Repubblicano del Popolo. In particolare, il programma di Atatürk intitolato *Nove punti fondamentali*⁵⁷ fu direttamente ispirato da Ziya Gökalp. In conclusione, il rapporto di Ziya Gökalp con il kemalismo fu leale, benché meno organico che con i Giovani Turchi. Anche il suo contatto con Atatürk fu caratterizzato dalla collaborazione politica, ma non da un'amicizia personale.

La salute di Ziya Gökalp, ormai quasi cinquantenne, andava peggiorando. Quando fu chiaro che la sua malattia non poteva più essere curata a Istanbul, giunse un telegramma di Atatürk che gli garantiva le cure appropriate in Europa, delle quali però Ziya Gökalp non poté far uso. Egli morì il 25 ottobre 1924 e il parlamento garantì una pensione alla sua famiglia, dal momento che Ziya Gökalp non aveva accumulato ricchezze.

Lasciò un vasto patrimonio di scritti, prevalentemente articoli di giornali, alcuni dei quali furono poi raccolti in volume. Le edizioni originali delle sue opere poetiche erano state pubblicate in caratteri

⁵⁷ "Oriente moderno", 1922-23, pp. 707-709.

arabi e divennero quindi inaccessibili alle successive generazioni di turchi, educati nelle scuole di tipo occidentale che egli stesso aveva promosso. Ancora più rare sono le traduzioni in lingue occidentali: una di esse particolarmente rilevante dal punto di vista politico, *The Principles of Turkism*, viene analizzata nel § 11.*

8. *Solidarismo e turchismo in Ziya Gökalp*

La biografia di Ziya Gökalp ha mostrato attraverso quali contatti personali egli abbia conosciuto il pensiero occidentale. È giunto il momento di chiedersi quali idee il solidarismo francese abbia trasmesso a Ziya Gökalp, fornendo così l'impalcatura concettuale delle riforme da cui nacque la Turchia repubblicana del XX secolo. L'interesse centrale di Ziya Gökalp era costituito dall'analisi dei problemi sociali e culturali della Turchia, immersa nella turbolenta transizione dal sultanato alla repubblica. Dopo il suo trasferimento a Istanbul nel 1912, Ziya Gökalp affrontò questi problemi usando come strumento di lavoro la sociologia di Durkheim. In questo stesso periodo, come si è detto, si andò compiendo la sua transizione dall'ottomanismo al turchismo. I turbolenti anni di Istanbul furono quindi gli anni intellettualmente più fecondi per Ziya Gökalp.

La Turchia doveva essere rinnovata, ma il rinnovamento doveva essere adattato ai turchi. Ziya Gökalp voleva quindi comprendere il meccanismo attraverso cui si generano gli ideali che rendono accettabile il rinnovamento. In un primo tempo, seguendo l'esempio delle leggi naturali, Ziya Gökalp ritenne che la situazione materiale producesse gli ideali che si diffondono per tutta la società. Accettò la nozione delle *idées-force* di Alfred Fouillée, secondo la quale la mente umana può concepire *idee-forza* capaci di tradursi in fatti concreti del mondo reale. Ma, si chiedeva Ziya Gökalp, perché certe idee si realizzano e certe altre no? Che cosa caratterizza le idee-forza rispetto alle altre idee? La teoria di Fouillée, inoltre, non soddisfaceva Ziya Gökalp perché troppo individualista: per lui i fenomeni umani sono soprattutto sociali, prima che individuali. Dopo una fase di entusiasmo per Fouillée nel 1910-11, Ziya Gökalp se ne distanziò, criticando la natura metafisica delle idee-forza e la sua visione monistica del mondo, in cui natura e spirito sono retti dalle stesse leggi.

Anche se gli erano noti alcuni pensatori pre-durkheimiani (come Boutroux⁵⁸, Renouvier e Comte), Durkheim divenne il suo punto di riferimento proprio perché al centro delle sue teorie sta il rapporto tra individuo e società, e la società predomina sull'individuo.

⁵⁸ Boutroux rafforzò la fiducia di Ziya Gökalp nella sociologia. Se l'esistenza attraversa quattro fasi indipendenti (materia, vita, anima e società), ciascuna caratterizzata dalla sua scienza, la sociologia è la scienza più importante perché studia il livello più elevato dell'esistenza, cioè la società. Non è comunque chiaro se Ziya Gökalp avesse una conoscenza diretta dei pensatori pre-durkheimiani, o si l'avesse desunta da altri scritti, in particolare da quelli di Durkheim stesso.

Per Ziya Gökalp, come per Durkheim, la società è retta da "ideali". Questi ideali vengono interpretati da Gökalp in modo sempre più vasto. Dapprima l'"ideale" è la consapevolezza del momento storico particolare che una società sta vivendo e che la muove in una certa direzione: può essere il momento in cui nasce il sentimento nazionale, come nella Francia di Giovanna d'Arco o nella Germania dell'epoca delle guerre napoleoniche. È evidente in ciò il parallelismo con i momenti tormentati ma fervidi che la Turchia stava attraversando. Ma, se in un primo tempo l'individualismo di Fouillée aveva indotto Ziya Gökalp a ritenere che questi ideali si potessero "creare", a partire dal 1918 egli affermò che la loro "creazione" è impossibile e che invece gli ideali esistono in forma latente nel popolo: non li si può creare, bisogna *scoprirli*.

A queste "représentations collectives" di origine durkheimiana Ziya Gökalp affianca le "emozioni collettive" che si producono nei momenti di forte crisi sociale. Per illustrare questa sua idea egli prende in considerazione il proletariato europeo: all'inizio esso non era un gruppo sociale perché non era consapevole della propria struttura; però divenne un gruppo sociale quando il socialismo *scoprì* la sua natura unitaria. Ziya Gökalp applicava lo stesso ragionamento alla Turchia: il popolo turco non era consapevole di costituire un'entità unitaria, ma la rivoluzione dei Giovani Turchi del 1908 gli aveva fatto *scoprire* la forza che lo unificava.

Tenendo ferma l'esigenza espressa da Durkheim, secondo la quale le idee collettive devono nascere da condizioni oggettive, in Ziya Gökalp si andò progressivamente estendendo il concetto di ideale. Nella sua espressione più completa, l'ideale in Ziya Gökalp comprende un fondamento economico-materiale e un elemento ideale, che a sua volta si è formato sulla base di eventi concreti. L'ideale è comunque il prodotto della società, e non dell'individuo.

Rispetto ai sociologi occidentali, tuttavia, il pensiero di Gökalp è pervaso anche da un forte afflato religioso: da questo punto di vista, egli è un autentico figlio dell'Islam, anche se la conciliazione degli ideali riformisti con quelli religiosi lo conduce a costruzioni teologicamente poco ortodosse. Nelle sue poesie mistiche, la religione islamica coincide con l'ideale supremo della società, in un'originale mescolanza di religione e razionalità, di misticismo e di nazionalismo: "Cercavo Dio nei cieli, e invece l'ho trovato sulla terra - in Turan". Dunque, secondo Gökalp, le radici religiose si intrecciano con quelle del nazionalismo turco.

La società unificata dall'"ideale" è composta da individui uguali, che condividono questo stesso ideale. La fratellanza e l'eguaglianza tra i fedeli, propria dell'Islam, facilitò l'identificazione di Ziya Gökalp con il pensiero di Durkheim, in cui la società è superiore all'individuo ed è simile alla divinità. Durkheim sosteneva infatti che "nella divinità non vedo altro che la società trasfigurata e pensata simbolicamente"⁵⁹. Gökalp poteva così conciliare il suo modernismo filo-occidentale con il suo

⁵⁹ Durkheim, *Sociologie et philosophie*. Préface de Célestin Bouglé, Alcan, Paris 1924, p. 75.

tradizionalismo religioso. Però la teoria di Durkheim subisce una profonda trasformazione nei testi di Ziya Gökalp: se la religione viene identificata con la società da entrambi i pensatori, la *società* è identificata con la *nazione* dal solo Ziya Gökalp. Di conseguenza, l'individuo è subordinato alla nazione, che a sua volta è equiparata alla divinità.

Questa deificazione della nazione racchiude molti potenziali pericoli che l'Europa del XX secolo ha purtroppo conosciuto bene: il nazionalismo, la negazione di ogni forma di internazionalismo, la prevalenza della "volontà della nazione" su quella dell'individuo e su quella delle altre nazioni. Gökalp adatta questa visione alle condizioni della Turchia del suo tempo: per lui, l'evoluzione della nazione passa attraverso la rivolta contro il potere teocratico e feudale dell'apparato sultanale, continua nell'indipendenza nazionale (che mette fine agli imperi multinazionali) e nello Stato democratico e indipendente, per culminare infine nell'organizzazione egualitaria dei cittadini in un sistema di democrazia corporativa, fondata cioè sull'unione dei gruppi professionali. Il solidarismo di origine francese è dunque il punto d'arrivo della costruzione sociale di Ziya Gökalp.

La nazione, per Ziya Gökalp, è una società formata da persone che parlano la stessa lingua, che hanno la stessa educazione e che sono unite dai medesimi ideali religiosi, morali ed estetici. Questa definizione ritorna nel programma diffuso nel 1931 dal Partito Repubblicano del Popolo di Atatürk: "La nazione è un corpo politico e sociale composto da cittadini reciprocamente vincolati dall'unità di lingua, cultura e ideale"⁶⁰. Nel passaggio dal progetto teorico di Ziya Gökalp all'azione politica dei kemalisti è stato eliminato il riferimento alla religione: la fedeltà all'Islam è infatti l'elemento che distingue Ziya Gökalp dai kemalisti, animati da un laicismo radicale: per loro, l'Islam riguarda solo la coscienza individuale, e non la vita politica.

Il pensiero nazionalista di Ziya Gökalp si fonda sulla distinzione tra cultura e civilizzazione, teorizzata da Tönnies: distinzione fondamentale, ma dai contorni imprecisi. La *cultura* è nazionale; si fonda sull'ideale, sul sentimento e sulla soggettività; scaturisce inconsapevolmente dalla società; produce i valori etici, estetici, religiosi ecc. condivisi da un popolo. Nasce insomma dal cuore. La *civilizzazione* invece è internazionale; si fonda sulla ragione, sul sapere e sull'oggettività; scaturisce dalla decisione dei cittadini; produce i beni materiali e la tecnologia che caratterizzano la vita di uno Stato. Nasce insomma dalla ragione. Questa netta dicotomia non è presente in Durkheim, ma serve a Ziya Gökalp per sottolineare che i turchi del suo tempo sono ricchi in cultura, ma poveri in civilizzazione e, quindi, per chiedere che il progetto di innovare la civilizzazione con apporti occidentali non vada a detrimento della cultura autoctona.

Ziya Gökalp non sembra aver conosciuto direttamente la distinzione tra cultura e civilizzazione elaborata nella sociologia tedesca soprattutto da Ferdinand Tönnies, con la sua opera del 1887, ma

⁶⁰ Citato da Hyed, *Foundations of Turkish Nationalism*, cit., p. 63.

deve averne desunto le idee fondamentali da altri autori, come per esempio Gaston Richard, che fu allievo di Durkheim. La maggior differenza tra Tönnies e Ziya Gökalp riguarda il concetto di nazione. Per Tönnies, a differenza del popolo (*Volk*), la nazione è una forma della società, da cui nascono lo Stato e la civilizzazione. In Europa la nazione moderna ha prodotto il capitalismo e la rivoluzione industriale, cioè quegli elementi che progressivamente distruggono la cultura della comunità. La visione del progressiva sgretolarsi della cultura comunitaria per opera della civilizzazione è presente in Tönnies e costituisce il nucleo dell'opera di Oswald Spengler sul *Declino dell'Occidente*. Ziya Gökalp ritiene invece che cultura e civilizzazione possano convivere e che - in particolare nel caso della Turchia - sia possibile conservare la cultura della società turca, modificandone invece la civilizzazione materiale.

9. L'economia turca e il modello solidaristico in Ziya Gökalp

Le idee di Ziya Gökalp sulla riforma economica della Turchia subirono le influenze degli eventi nazionali e internazionali che accompagnarono i primi decenni del secolo XX: la rivoluzione dei Giovani Turchi nel 1908; le distruzioni seguite alla Prima guerra mondiale; la rivoluzione sovietica in Russia nel 1917; la rivoluzione fascista in Italia nel 1922; la crisi economica mondiale nel 1929; l'ascesa del nazionalsocialismo in Germania dal 1923 al 1933. In particolare, pur rifiutando il totalitarismo bolscevico e quello nazi-fascista, Ziya Gökalp guardava con interesse ad alcune riforme economiche di questi regimi, perché certe misure si inserivano nel progetto di "terza via" tra capitalismo e socialismo che egli proponeva per la nuova Turchia. Ancora una volta, il modello ispiratore gli veniva dal solidarismo di Durkheim.

Ziya Gökalp non poteva accettare il socialismo e il comunismo perché non concepiva l'economia come il fattore determinante dell'evoluzione sociale, rispetto al quale i fattori religiosi, morali, politici o culturali sarebbero soltanto sovrastrutture: per lui l'economia è un fattore decisivo dell'evoluzione sociale, ma non l'unico. Dall'economia derivano le "idee collettive", gli "ideali" che unificano una società; tuttavia proprio questi "ideali" retroagiscono sulla società con forza pari a quella dell'economia: basti pensare al peso sociale che Ziya Gökalp attribuisce all'Islam o al turchismo.

Inoltre egli rifiutava il comunismo perché esso si fonda sulla riscossa sociale di una classe, il proletariato, contro le altre, e mina quindi l'unità della società: Ziya Gökalp aveva sotto gli occhi l'esempio russo, dove la rivoluzione della classe proletaria aveva portato alla guerra civile. D'altra parte, in campo economico, Ziya Gökalp rifiutava il totalitarismo nazi-fascista perché il sistema corporativo da lui proposto per la Turchia doveva essere separato e autonomo rispetto allo Stato. Nei totalitarismi italiano e tedesco il loro pur diverso sistema delle corporazioni era invece un organo dello Stato. Gökalp accettò invece - ma con adattamenti e correzioni - alcune misure a favore del popolo lavoratore promosse dal bolscevismo russo e dallo statalismo corporativo del fascismo italiano.

Per Ziya Gökalp esisteva in Turchia una contrapposizione non tra le classi sociali, ma tra la "burocrazia ottomana" e le "masse turche". La nuova Turchia doveva elevare il livello delle masse contadine abolendo l'usura vietata dall'Islam ma diffusa nelle campagne, riformando l'antiquato sistema fiscale con i suoi insaziabili esattori e cancellando le fondazioni pie, che impedivano tanto la circolazione dei beni quanto la diffusione dell'istruzione moderna e laica. Bisognava invece fondare cooperative, istituire un sistema di credito agricolo, emanare una legislazione che proteggesse i lavoratori, in particolare i più deboli come le donne e i bambini. Il sistema economico che ne sarebbe derivato avrebbe eliminato le grandi disparità economiche e, con esse, le classi sociali.

La società anatolica non aveva un'industria diffusa e, quindi, un proletariato. Non le si poteva quindi applicare né il collettivismo socialista, né il "laissez-faire" del capitalismo manchesteriano, che pure in un primo momento era stato accettato dai Giovani Turchi. La "terza via" consisteva nel riconoscere la proprietà privata dei mezzi di produzione (a differenza del comunismo), ma nel vincolarla al bene della società (a differenza del capitalismo). In questo solidarismo lo Stato assumeva una posizione di garante: da un lato, indicava gli obiettivi, cioè il "bene comune" da perseguire; dall'altro sequestrava e ridistribuiva la proprietà privata improduttiva (come le fabbriche fallite o le terre non coltivate), oppure espropriava beni privati anche se produttivi per realizzare grandi riforme sociali. Si ritornava così alla concezione antica secondo cui la terra apparteneva allo Stato, il quale la concedeva ai privati come proprietà non piena e poteva quindi revocarla quando non se ne faceva un uso socialmente utile. Dal solidarismo francese derivava anche la proposta di espropriare a favore dello Stato ogni forma di ricchezza non fondata sul lavoro⁶¹. Le somme rese così disponibili avrebbero dovuto essere usate anzitutto per grandi riforme sociali, ma anche per la creazione di un'industria di Stato, i cui proventi avrebbero a loro volta incrementato i fondi disponibili per le riforme. Quest'ultima proposta venne formulata da Gökalp in un secondo tempo, nel 1923, ed era probabilmente ispirata al modello dell'industria statale sovietica.

Accanto allo Stato, i singoli cittadini avrebbero dovuto riunirsi in corporazioni, nelle quali sarebbero confluiti a livello nazionale tutti coloro che esercitavano la stessa attività. Per Ziya Gökalp la corporazione è una comunità, una *Gemeinschaft* come la si è vista in Tönnies, animata da un sentimento di fratellanza tipico dell'Islam e da tradizioni e credenze comuni. Come nel modello di Durkheim, anche per Gökalp queste corporazioni avrebbero dovuto avere una struttura centrale a livello nazionale. Ogni corporazione nazionale avrebbe eletto un suo rappresentante a una Presidenza, la quale avrebbe così avuto una visione diretta e complessiva delle attività economiche dell'intero paese. Invece le esigenze locali sarebbero state prese in considerazione da "Uffici del lavoro" che in ogni città avrebbero regolato le attività economiche.

⁶¹ "Unearned increment": Hyed, *Foundations of Turkish Nationalism*, cit., p. 143.

Nel progetto politico di Gökalp, i compiti delle corporazioni durkheimiane vengono adattati alla specifica situazione della Turchia, dove non esisteva un'industria affermata né un sindacato forte. La futura corporazione turca doveva fondare cooperative di produzione e di consumo, associazioni di mutuo soccorso, mutue sanitarie ed educative; doveva anche promuovere l'ammodernamento della produzione invitando esperti dall'estero e inviando all'estero studenti turchi. In particolare, doveva vegliare sulla "morale professionale": ritorna per questa via il rigore etico tanto di Gökalp quanto di Durkheim. Buona parte di queste misure venne adottata dal governo di Atatürk: il principio kemalista dello *statalismo* (cfr. § 5, f *) deriva direttamente da questo adattamento del solidarismo alla situazione turca.

Ziya Gökalp si rendeva conto che le proposte del solidarismo presupponevano una società occidentale ben diversa da quella turca. Per questo cercò di ricollegare il modello solidaristico alle strutture tradizionali della società ottomana, anche a costo di forzarne l'interpretazione. Da un lato, riconduceva alla legislazione ottomana la distinzione tra proprietà pubblica e proprietà privata: confluiva qui un'influenza occidentale mediata da un altro riformista turco vicino alla socialdemocrazia tedesca, Tekin Alp (cfr. *supra*, § 5, b *) In Gökalp le corporazioni durkheimiane venivano presentate come la continuazione delle associazioni artigiane dei sultani selgiuchidi e ottomani, ampliate però in due direzioni: delle nuove corporazioni dovevano far parte tutti i cittadini, e non solo gli artigiani; inoltre esse dovevano essere organizzate su scala nazionale, come si è visto, e non soltanto su scala cittadina. In conclusione, il progetto riformistico di Ziya Gökalp mira ad innestare sulle fatiscenti strutture ereditate dall'Impero ottomano le soluzioni moderne proposte dalla terza via" europeo-occidentale, nella speranza che questa nuova linfa vivifichi la nascente repubblica turca, mantenendo però le tradizioni culturali.

10. Religione, diritto e laicismo in Ziya Gökalp

In generale, l'atteggiamento di Ziya Gökalp verso la religione fu sempre di grande rispetto, anche se il suo fervore mistico andò attenuandosi nel corso del tempo. Egli spiegava il diverso atteggiamento verso la religione con le tre fasi dell'evoluzione sociale desunte da Comte: la prima fase teologica è dominata dalla fede; la seconda fase, quella metafisica, è dominata dall'insegnamento degli *ulema*, nel quale la tradizione religiosa entra in contrasto con la ragione; infine nella terza fase, quella scientifica o positiva, la religione si presenta come un elemento della storia, comprensibile alla ragione umana. Poiché il diritto islamico è un diritto religioso, questa concezione della religione influì sulla sua visione del diritto e, in particolare, della riforma giuridica necessaria per ammodernare la Turchia.

Per comprendere la riforma giuridica proposta da Ziya Gökalp bisogna ritornare all'ideale come elemento primordiale ed emotivo che unifica ogni società e, quindi, anche quella turca. Secondo Durckheim, l'individuo è indotto a rispettare l'ideale sociale dall'approvazione sociale, dalla "*opinion*",

che non è l'opinione pubblica, ma piuttosto l'"*esprit publique*". A questo punto la recezione europea in Ziya Gökalp ritorna alle radici islamiche, nel tentativo di conciliare il diritto divino della tradizione islamica con il diritto laico dell'ammodernamento europeo.

Il punto di partenza è sempre l'idea sociale, ma, scrive Heyd, "while some sociologists call this force *esprit publique*, Ziya Gökalp prefers the term he borrowed from islamic law, *örf* [consuetudine, in senso soprattutto giuridico]. With evident satisfaction he points out that this term has no equivalent in French". Ricorrendo ad esso, egli può cercare "to solve one of his central problems, the place of Muslim canon law in modern life. His basic idea is that *örf* changes with the modifications in the structure of society. Law, which is but crystallized *örf*, has therefore to change in conformity"⁶². È importante vedere in dettaglio come il credente Ziya Gökalp tenti di conciliare l'origine divina del diritto islamico con l'esigenza delle riforme giuridiche ispirate alla moderna visione occidentale, e quindi laica, del diritto.

Nel diritto islamico, Ziya Gökalp distingue due elementi: la *rivelazione* divina (*nas*) contenuta nel Corano e nella sunna (i detti o comportamenti riconducibili a Maometto) e la *consuetudine* della comunità islamica (*örf*, come elemento della coscienza pubblica). Nel diritto islamico classico (*şeriat*), l'*örf* non faceva parte delle fonti ufficiali⁶³, ma aveva una grande importanza pratica, perché permetteva di adattare i principi religiosi alle esigenze sociali del momento. Ziya Gökalp dilata l'importanza della consuetudine fino ad asserire che le parti del diritto rivelato che si riferiscono alla vita pratica sono, in realtà, fondate sull'*örf*. In sostanza, le norme della vita pratica sarebbero soltanto di origine umana, e non divina. Tuttavia può avvenire che la consuetudine sociale entri in conflitto con il diritto divino. In questo caso, Ziya Gökalp ritiene che debba prevalere la consuetudine sociale, perché "Così parlò Dio: quando la legge non è conforme all'*örf*, cambiate la legge e rendetela conforme all'*örf*". Però, come in numerosi altri casi, Ziya Gökalp non indica la fonte di questa affermazione, che è del tutto inconciliabile con l'Islam ortodosso.

Una proposta di Ziya Gökalp mette in luce l'importanza che gli attribuisce all'elemento sociale nel diritto islamico. Accanto alla scienza legale tradizionalmente praticata dai giurisperiti islamici (*ulema*), egli consiglia istituire una nuova "scienza delle radici sociali del diritto", che analizzi il diverso evolvere della consuetudine nelle varie società islamiche e che documenti l'influenza della consuetudine sul tradizionale diritto rivelato. La scienza giuridica tradizionale ha per oggetto il diritto divino; la nuova scienza giuridica che dovrà affiancarla avrà per oggetto l'*örf*. Benché sia in certa

⁶² Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism*, cit., p. 52. L'uso del termine *örf* si riferisce soltanto alle consuetudini approvate dalla società.

⁶³ Per le nozioni di diritto islamico e, in particolare, sulle fonti e sulla consuetudine, rinvio al mio volume *I grandi sistemi giuridici. Introduzione ai diritti europei ed extraeuropei*, Laterza, Roma – Bari 2000, pp. 329-336.

misura arbitrario usare la terminologia occidentale, in questo modo Ziya Gökalp affianca la sociologia del diritto alla giurisprudenza classica.

Anche questa proposta è inconciliabile con la teologia islamica, perché mette sullo stesso piano il divino e l'umano. Tuttavia essa consente a Ziya Gökalp di rendere compatibile l'ammodernamento giuridico della nuova Turchia con la sua tradizionale religione islamica, cioè - per riprendere la distinzione che Gökalp eredita da Tönnies - di innovare la "civilizzazione" turca senza intaccare un elemento fondamentale della sua "cultura". Infatti l'esigenza dell'occidentalizzazione diviene parte integrante della coscienza sociale con l'evoluzione storica e nei momenti di grave crisi. La coscienza sociale plasma i comportamenti dei singoli cittadini e genera quella consuetudine giuridica, quell'*örf*, che interpreta (e, se necessario, corregge) il diritto rivelato. Il diritto come cristallizzazione della consuetudine sociale può assumere la forma di un codice e di una legge occidentale; ma, al tempo stesso, può convivere con la religione tradizionale perché la consuetudine si limita ai comportamenti sociali, mentre lascia gli altri campi alla religione.

Da questa radicale distinzione tra diritto divino e consuetudine sociale discende un'altra conseguenza vitale per la Turchia moderna: *la separazione tra Stato e religione*. Se la vita sociale, cioè la consuetudine, ha un peso così preponderante nella formazione del diritto, lo Stato deve essere libero di emanare leggi senza sottostare a un potere religioso esterno: lo Stato "deve fare le leggi da solo, e non considerarle come inviate dal Cielo e immutabili". Il contrasto di quest'asserzione di Gökalp con la tradizione dell'Islam è così forte, che gli stessi Giovani Turchi censurarono la poesia in cui Ziya Gökalp esprimeva questa sua idea: infatti, nella fase di coesistenza tra i Giovani Turchi e l'Impero ottomano, sembrava imprudente mettere in discussione il fondamento religioso dello Stato.

A sostegno della sua tesi, Ziya Gökalp si richiamava a un versetto del Corano: "Obbedisci alle parole di Dio e alle parole del Profeta e a quelle di chi fra voi detiene l'autorità" (*Corano*, IV, 59); e lo commentava così: "In materia di fede e di religione decidono il Corano e la Sunna, e in caso di dubbio il musulmano deve chiedere il parere del Mufti. Invece la legislazione è la funzione propria delle autorità secolari, cioè dello Stato"⁶⁴. Da questa posizione di Ziya Gökalp discende il *laicismo* dello Stato kemalista (cfr. *infra*, § 16*).

Nello Stato ottomano, la massima carica religiosa - lo *Şeyhülislam* - partecipava al consiglio dei ministri e dava il suo parere sulla compatibilità delle leggi (di *ogni* legge, si noti) con la religione islamica. Ziya Gökalp chiese che il suo potere venisse ridotto alle sole leggi riguardanti questioni religiose. Il laicismo venne accettato già sotto i Giovani Turchi, che nel 1916-17 trasferirono al Ministero della Giustizia il controllo sui tribunali islamici e a quello dell'Istruzione il controllo sulle scuole islamiche. Però nel 1918 queste misure vennero abrogate. Il governo di Atatürk, anni dopo,

⁶⁴ Le citazioni da Ziya Gökalp sono tratte da Hyed, *Foundations of Turkish Nationalism*, cit., p. 89.

abolì la carica di *Şeyhülislam* e ne trasferì i poteri a un ufficio governativo – il “Presidio per gli affari religiosi” (Diyanet İşleri Başkanlığı, cfr. § 16⁶⁵) - realizzando così la riforma proposta da Ziya Gökalp⁶⁵.

Le proposte di laicizzazione di Ziya Gökalp investivano anche due pilastri della società islamica: le fondazioni pie e le scuole coraniche. Le fondazioni pie controllavano scuole, ospedali, pozzi e così via, entrando spesso in conflitto con le autorità municipali e ostacolando una moderna pianificazione delle risorse. Nel marzo 1924 il Ministero delle fondazioni pie venne abolito e il loro controllo passò all'Amministrazione Generale delle Fondazioni Pie, direttamente sottoposto al Primo Ministro. Inoltre, nel 1930, buona parte dei beni delle fondazioni pie fu trasferita alle amministrazioni locali, anche se alcune fondazioni pie continuarono ad esistere. Infine, secondo Ziya Gökalp, le scuole coraniche (*medrese*) avrebbero dovuto essere assorbite dalla facoltà teologica dell'Università di Istanbul. Atatürk seguì questa proposta e abolì le *medrese* nel marzo 1924 con la "Legge per l'unificazione del sistema educativo". Andò anzi oltre, e nel 1933 abolì anche la Facoltà di teologia.

La laicizzazione dello Stato richiesta da Ziya Gökalp venne completata quando la sua vita volgeva al termine. Con la rivoluzione di Atatürk, il potere secolare del Sultanato venne separato da quello religioso del Califfato. Poiché il Califfato costituiva il punto di riferimento della resistenza al kemalismo, esso venne abolito nel marzo 1924. Nel 1928 l'Islam cessò di essere la religione di Stato e nel 1937 la costituzione venne modificata, inserendo la dizione che lo Stato turco era "laico".

Un'altra conseguenza della separazione fra religione e Stato fu la proposta di riformare radicalmente il *diritto di famiglia*. Gökalp aveva recepito da Durkheim l'idea dell'eguaglianza tra uomo e donna⁶⁶, che era però estranea alla realtà islamico-ottomana. Ogni riforma che alterasse gli squilibri di genere presenti nella società ottomana era quindi altamente rivoluzionaria e andava realizzata con grande cautela. Anche in questo campo le idee di Ziya Gökalp trovarono una prima applicazione con i Giovani Turchi e vennero recepite appieno da Atatürk. Esse trasformarono radicalmente la società turca, incontrando tuttavia non pochi ostacoli⁶⁷.

Nella proposta di Gökalp di riformare il diritto di famiglia si fondono da un lato gli impulsi del suo tempo e, dall'altro, la tradizione suggeritagli dal suo turchismo. Durante la Prima guerra mondiale molte donne turche avevano iniziato a lavorare e a svolgere attività un tempo riservate ai soli uomini.

⁶⁵ Una sintesi della storia e funzione di questo ufficio è nel capitolo *Die verwaltete Religion des laizistischen Staates*, pp. 21-105, in Tezcan, Levent, *Religiöse Strategien der «machbaren» Gesellschaft. Verwaltete Religion und islamische Utopie in der Türkei*, Transkript, Bielefeld 2003, 232 pp.

⁶⁶ Per esempio: Durkheim, *Le suicide*, Paris 1987, p. 442-444.

⁶⁷ Una sintesi della complessa transizione dal matrimonio islamico a quello laico è in Mario G. Losano, *L'ammodernamento giuridico della Turchia (1839-1926)*, Seconda edizione, Unicopli, Milano 1985, 155 pp. (specialmente il capitolo: *).

Durante la Guerra di Indipendenza le donne avevano contribuito attivamente alla vittoria di Atatürk non solo sostituendo gli uomini nelle fabbriche e nei campi, ma anche portando munizioni e viveri al fronte. D'altra parte, il turchismo di Ziya Gökalp attribuiva le limitazioni alla vita familiare e sociale della donna islamica all'influenza araba e persiana, che aveva introdotto la supremazia del maschio nel matrimonio, nel diritto ereditario, nel divorzio e nella poligamia. Anche l'obbligo del velo e della reclusione femminile erano per Ziya Gökalp costumi estranei al vero Islam.

Nel suo entusiasmo per il turchismo, invece, Ziya Gökalp asseriva che originariamente, fra gli antichi turchi, esisteva la totale parità fra uomo e donna anche nel diritto di famiglia: la famiglia è per lui il fondamento dello Stato, e questo fondamento è instabile se non c'è parità fra uomo e donna. Il diritto coranico nega questa parità, e quindi non può essere accettato perché estraneo all'ideale di vita dei turchi: "Certamente i commentatori hanno fatto un errore" nell'interpretare il Corano, si legge in un libro di Ziya Gökalp del 1941⁶⁸. Ovviamente quest'idea è altamente eretica e, come si vede dalla data appena citata, è contenuta in un libro pubblicato postumo. Ma già sotto il regime dei Giovani Turchi Gökalp aveva pubblicato privatamente un pamphlet in cui denunciava l'uso del velo come un insulto alla donna turca. Tuttavia in quegli anni, data la politica di convivenza con il Sultano, i tempi non erano ancora maturi per diffondere queste idee rivoluzionarie.

Con il regime dei Giovani Turchi e, soprattutto, con quello di Atatürk, le sue idee sul diritto di famiglia si tradussero in leggi. Il primo passo fu la legge sul diritto di famiglia del 1917, cui Ziya Gökalp collaborò attivamente. Il matrimonio cessò di essere un fatto puramente religioso e divenne un atto riconosciuto dallo Stato. La poligamia non venne abrogata, ma si consentì alla donna di includere una clausola matrimoniale che vietasse la poligamia al marito. La trasformazione totale del regime matrimoniale venne con Atatürk, che abolì il matrimonio islamico recependo il codice civile svizzero nel 1926.

Qui basti sottolineare che, ancora una volta, il confine tra Ziya Gökalp e Atatürk coincide con il confine tra Islam e laicismo: "Il codice civile del 1926 è una traduzione del Codice Civile svizzero e non cerca di incorporare le tradizioni nazionali turche, che in Gökalp dovrebbero servire di base a ogni regolamentazione giuridica"⁶⁹. Per usare ancora una volta la terminologia di Tönnies e Gökalp, Atatürk non si curava di armonizzare la nuova "civilizzazione" con la "cultura" tradizionale.

Infine, un passo ulteriore nell'occidentalizzazione venne dall'adozione del cognome, proposta da Ziya Gökalp e realizzato dalla legge del luglio 1934. In questo campo il ritorno alla tradizione turca, all'insegna del turchismo, fu sensibile: i nomi scelti dai turchi furono quasi tutti legati al passato storico o leggendario dell'area turca, come si è visto per i nomi degli stessi Ziya Gökalp e Tekin Alp.

⁶⁸ Hyed, *Foundations of Turkish Nationalism*, cit., p. 95.

⁶⁹ Hyed, *Foundations of Turkish Nationalism*, cit., p. 96.

11. Il rinnovamento del diritto nei "Principles of Turkism" di Ziya Gökalp

Giunto quasi alla fine della sua vita, Gökalp volle sintetizzare in un'unica opera il suo pensiero sul nazionalismo turco. Dall'unione di testi nuovi con frammenti di scritti precedenti nacque un esile volumetto intitolato *I principi del turchismo*. Questa genesi - oltre alla storia intellettuale dell'autore, che fu poeta, giornalista e politico, più che teorico della politica - spiega la struttura non sempre sistematica del libro. Esso tuttavia sintetizza i principi che guidarono Atatürk nella costruzione della Turchia moderna e riveste quindi un'importanza centrale per la comprensione di una delle trasformazioni più radicali che la storia moderna abbia conosciuto.

Il testo di Gökalp era noto in Occidente attraverso le parti tradotte in inglese da Niyazi Berkes del 1959. Solo nel 1968 Devereux pubblicò, sempre in inglese, la prima traduzione integrale dell'opera. In essa, un breve capitolo è dedicata alla riforma del diritto. Esso viene qui riprodotto per intero, anche perché il confronto fra la traduzione di Devereux e quella di Berkes consente di comprendere quali difficoltà incontri la traduzione di un testo turco in una lingua occidentale.

inizio corpo minore -

Lo scopo del Turchismo giuridico è quello di creare un diritto moderno in Turchia, dal momento che la condizione indispensabile per l'ingresso della Turchia fra le nazioni moderne è l'eliminazione dei resti di teocrazia e di clericalismo da ogni branca del diritto nazionale. "Teocrazia" significa che tutte le leggi sono emanate da califfi e sultani che sono considerati l'ombra di Dio sulla terra. "Clericalismo" è la convinzione che le tradizioni che si credono istituite da Dio siano leggi immutabili che devono essere interpretate solo dagli appartenenti al clero, che sono ritenuti i traduttori di Dio.

"Stati moderni" è l'espressione usata per indicare gli Stati che si sono completamente liberati da questi due tratti caratteristici degli Stati medievali. Negli Stati moderni il diritto di legistare e di amministrare appartiene direttamente alla nazione e non c'è autorità, tradizione o diritto che possa limitare o restringere l'autorità della nazione. Inoltre tutti gli individui appartenenti alla nazione sono del tutto uguali fra loro, né è permesso che esistano individui, famiglie o classi dotate di speciali privilegi. Gli Stati che presentano queste caratteristiche sono democrazie, termine che significa "governo del popolo".

Di conseguenza, il primo obiettivo del Turchismo giuridico è quello di creare uno Stato moderno. Il secondo obiettivo consiste nel liberare gli organi che sovrintendono all'economia (*occupational guardianships*) dalle interferenze dei pubblici poteri, creando organizzazioni del lavoro fondate sull'autorità di specialisti. [The second goal is to free occupational guardianships from the interference of public guardianship by establishing occupational autonomies based on the authority of specialists] Il raggiungimento di questo obiettivo richiederà l'approvazione, sulla base di questo principio, di vari codici (civile, commerciale, industriale e agricolo), nonché di leggi relative alle organizzazioni del lavoro di entità professionali [occupational autonomies of such professional organizations] quali l'università, l'avvocatura e le associazioni di medici, docenti, ingegneri ecc.

Il terzo obiettivo del Turchismo giuridico consiste nel creare una famiglia moderna. Il principio dell'eguaglianza, proprio dello Stato moderno, esige che l'uomo e la donna siano eguali per quanto riguarda il matrimonio, il

divorzio, l'eredità e i diritti professionali e politici. Ciò significa che, in armonia con questi principi, dovrà essere emanato un nuovo diritto di famiglia e un nuovo diritto elettorale.

In conclusione, è necessario eliminare dalle nostre leggi attuali tutte le disposizioni incompatibili con la libertà, l'eguaglianza e la giustizia, nonché tutte le tracce che ancora esistessero di teocrazia e di clericalismo⁷⁰.

fine corpo minore - #

Questo stesso passo è tradotto per intero anche da Berkes ed è interessante confrontare i due testi per constatare quanto diversa possa essere la traduzione in una lingua occidentale del medesimo testo turco. Il terzo capoverso della pagina di Gökalp riguarda la riforma economica e l'introduzione del sistema corporativo, cioè un punto di estrema rilevanza nella sua proposta di rinnovamento della Turchia. La traduzione di Devereux usa una terminologia così inconsueta per il lettore occidentale, da rendere quasi incomprensibile il passo: "The second goal is to free occupational guardianships from the interference of public guardianship by establishing occupational autonomies based on the authority of specialists". La traduzione di Berkes del medesimo passo è più chiara (e di essa mi sono servito nel testo italiano sopra riportato): "The second aim is to free professional organizations from the interference of public political authority and to establish professional autonomy based on the authority of professional specialists"⁷¹.

Fin qui sono stati esaminati i fermenti politico-culturali che generarono il nazionalismo turco e che animarono la riscossa nazionale dopo la sconfitta del 1918. Con la figura di Kemal Atatürk molte di quelle idee si trasformarono in leggi della nuova Repubblica, innovando la vita dei turchi che uscivano da secoli di stagnazione ottomana e gettando le basi di una Turchia moderna e potenziale parte dell'Unione Europea.

12. *Mustafâ Kemal Atatürk, il padre della Repubblica Turca*

Il periodo riformistico del Tanzimat (1839-1876) si estinse in un sovrapporsi di riforme, crisi economica, carestia del 1907, terrorismo armeno e guerre su tutti i fronti. La riforma dell'esercito in quegli anni aveva creato un ceto di giovani ufficiali che, provenendo soprattutto da classi medie e basse, non avevano più un legame ancestrale con le strutture dello Stato ottomano, come avveniva

⁷⁰ Gökalp, Ziya, *The Principles of Turkism*. Translated from the Turkish and Annotated by Robert Devereux, Brill, Leiden 1968, p. 118. Viene qui tradotto il Capitolo 14, *Legal Turkism*. Nel passaggio dall'inglese all'italiano, *Law* è tradotto con diritto o legge; *occupational guardianships* sembra riguardare ogni forma di intervento statale nell'economia, dalla sorveglianza statale sulle imprese alle organizzazioni professionali di tipo corporativo.

⁷¹ *Turkish Nationalism and Western Civilization*. Selected Essays of Ziya Gökalp. Translated and Edited with an Introduction by Niyazi Berkes, Allen & Unwin, London - New York 1959, p. 304 s.

invece prima delle grandi riforme. Il Sultano cercava quindi, da un lato, di realizzare i principî della costituzione del 1876 ma, dall'altro, era costretto a estendere i poteri della polizia, il controllo della censura e gli interventi arbitrari per far fronte al terrorismo armeno e all'attività rivoluzionaria dei Giovani Turchi.

Tra questi ultimi si segnalava un giovane tenente della Quinta Armata, chiamato Mustafà Kemal, che aveva terminato i corsi dell'accademia militare nel gennaio del 1905⁷². Nato a Salonico nel 1881, aveva seguito in quella città i corsi di una scuola secondaria militare ed era poi passato alle scuole militari di Istanbul, uscendone nel 1904 col grado di capitano. Le sue idee liberali comportarono il suo immediato invio nella lontana Siria, dove però riuscì ad organizzare una società segreta, chiamata "Libertà".

Tornato a Salonico due anni dopo, si unì ai Giovani Turchi dell'"Associazione Unione e Progresso", che ottenne nel 1908 il ripristino della costituzione del 1876: è attraverso la partecipazione a questo movimento che confluiscono in Kemal Atatürk i fermenti di origine europea esaminati in precedenza. Nell'impossibilità di passare ora in rassegna l'attività rivoluzionaria dei Giovani Turchi e, in particolare, quella di Mustafà Kemal (che prese poi il nome di Atatürk, quando nel 1934 egli stesso rese obbligatorio avere un cognome), basti qui accennare alle principali tappe della sua ascesa politica. Mustafà Kemal emerse come figura nazionale nel corso della Prima guerra mondiale. Fin dal suo inizio, in contrasto con altri Giovani Turchi al governo, egli si era dichiarato contrario all'entrata in guerra da parte dell'Impero ottomano. Infatti l'affrettata decisione ottomana di scendere in campo era stata decisa da un ristretto gruppo di Giovani Turchi, escludendo dalla controversa decisione altri membri del governo. Le ostilità turche iniziarono con le campagne di due Giovani Turchi: Enver Pascià aprì un fronte verso il Caucaso, per contenere la Russia zarista, e Cemal Pascià ne aprì un altro verso l'Egitto, nella speranza che la Guerra Santa proclamata dal Sultano portasse a una sollevazione anti-inglese delle popolazioni arabe. Invece nel Caucaso l'annoso problema armeno sfociò nella deportazione e nell'eccidio di quella minoranza (creando un tensione internazionale tuttora non superata), mentre nelle aree arabe la politica inglese portò alla loro secessione dall'Impero ottomano, grazie a quella "Rivolta araba" in cui emerse la figura leggendaria dell'agente inglese Lawrence d'Arabia. In conclusione, nessuna delle due campagne conseguì i risultati che si proponeva.

Intanto, nella primavera del 1915, le truppe franco-inglesi avevano occupato lo Stretto dei Dardanelli e, di lì, minacciavano la capitale ottomana. Le truppe turche, guidate dall'allora tenente colonnello Mustafà Kemal, contennero quella testa di ponte e all'inizio del 1916 costrinsero le truppe franco-

⁷² Cfr. Mario G. Losano, *Kemal Atatürk, l'autocrate riluttante*, in: *Tiranía. Aproximaciones a una figura del poder*. Edición e introducción a cargo de Guido Cappelli y Antonio Gómez Ramos, Dykinson, Madrid 2008, pp. 215-237. Le notizie contenute nelle pagine che seguono sono in parte tratte da questo articolo.

inglesi a ritirarsi. In questo modo cessava, almeno per il momento, la minaccia di un'occupazione della capitale Istanbul.

La rivoluzione bolscevica del 1917 provocò l'abbandono delle ostilità da parte della Russia ed alleggerì quindi la pressione militare sul Caucaso, ma la sorte dell'Impero ottomano venne segnata dal distacco degli Stati arabi e dalla caduta della Bulgaria nel settembre 1918. L'impero ottomano capitò subito dopo, con l'armistizio di Mudros del 30 ottobre 1918, e il governo dei Giovani Turchi che aveva troppo precipitosamente deciso l'entrata in guerra fuggì all'estero.

La situazione internazionale era confusa: sul territorio dell'Anatolia si appuntavano le mire territoriali delle grandi potenze, della Grecia e dell'Italia, mentre restavano aperti i problemi di uno Stato armeno e di uno Stato ebraico in Palestina, sulla base della Dichiarazione di Lord Balfour. Era confusa anche la situazione interna, perché nel luglio 1918 Istanbul era stata occupata dagli alleati ed era morto il sultano Maometto V, cui era succeduto il fratello con il nome di Maometto VI.

Le mire dei vincitori sul territorio anatolico portarono il 15 maggio 1919 allo sbarco di truppe greche a Smirne, cui il Sultano rispose in quella stessa data elevando Mustafà Kemal a Ispettore generale dell'esercito. Le sue qualità militari avrebbero dovuto impedire la spartizione del territorio turco, sulla quale gli alleati disputavano negli incontri che, a Parigi, avrebbero dovuto portare al trattato di pace. Quanto restava dell'Impero ottomano si trovava in una situazione tanto drammatica, da far sembrare ormai prossima la fine dell'esistenza anche territoriale di quell'impero plurisecolare.

Mustafà Kemal reagì fulmineamente. Il 22 giugno 1919 inviò una circolare alle autorità militari condannando l'atteggiamento rinunciatorio del governo in carica e chiedendo la convocazione di un Congresso nazionale, cioè di un'assemblea di salvezza pubblica. Il Congresso, riunitosi il 29 luglio 1919 a Erzurum, in rappresentanza della parte orientale dell'Anatolia, proclamò Mustafà Kemal proprio presidente e dichiarò apertamente che, se il governo in carica non fosse riuscito a garantire l'integrità territoriale di quel che restava dell'Impero ottomano, lo avrebbe destituito, sostituendolo con un governo rivoluzionario. Il 4 settembre si riunì a Sivas un congresso di livello nazionale che ribadì queste richieste.

Il Sultano reagì a questo movimento ribelle con alcune modifiche di governo e, soprattutto, con la convocazione del Parlamento. Si giunse così a un "patto nazionale" che opponeva ai piani spartitori di vincitori una piattaforma kemalista-nazionale, fondata sulla tutela dell'unità nazionale, sulla formazione di un governo di emergenza e sulla resistenza contro i trattati in preparazione. La coesione nazionale così raggiunta venne rafforzata dalla reazione all'occupazione britannica di Istanbul, il 16 marzo 1920. Fu in questo clima che si giunse alla firma del Trattato di Sèvres il 10 agosto 1920. La delegazione turca firmò in nome del Sultano, la cui rappresentatività era però già minata dal movimento kemalista: poiché quella firma era priva di peso sostanziale, il successivo governo kemalista respinse il trattato stesso.

Infatti Mustafà Kemal, subito dopo il Trattato di Sèvres, rafforzò il suo potere con una serie di interventi istituzionali. La Grande Assemblea Nazionale - da lui convocata il 23 aprile 1920 nella nuova capitale, Ankara - si dichiarò unica rappresentante del popolo turco e chiamò Mustafà Kemal alla propria presidenza, affiancandolo con altri otto membri che costituirono con lui il governo rivoluzionario. Il 2 maggio la Grande Assemblea Nazionale si dichiarò titolare della piena sovranità nazionale - attribuendosi "i diritti essenziali, quali l'esecuzione delle disposizioni della legge coranica, l'elaborazione, la modifica e l'abrogazione delle leggi, la conclusione di convenzioni e trattati di pace" - e delegò a Mustafà Kemal i pieni poteri per salvaguardare l'integrità territoriale e la sovranità nazionale della Turchia.

Tuttavia il Sultano non si lasciò esautorare senza combattere. L'invio di truppe lealiste contro quelle kemaliste produsse una guerra civile, conclusa rapidamente grazie ai successi militari di Mustafà Kemal. Già il 30 maggio 1920 le truppe francesi di occupazione erano sconfitte e chiedevano un armistizio: con questo atto veniva riconosciuta non solo una vittoria militare, ma anche l'esistenza giuridica di un nuovo soggetto sovrano distinto dall'autorità sultanale. Anche le truppe greche, sbarcate sul suolo anatolico, vennero respinte e le altre truppe occidentali vennero obbligate a ritirarsi. Con l'Iran, l'Afghanistan e l'URSS vennero conclusi accordi diplomatici. Perciò alla conferenza interalleata di Londra (23 febbraio - 12 marzo 1921) il governo kemalista poté essere presente con una propria delegazione. Anche se il Sultano esisteva ancora, il governo rivoluzionario kemalista si poteva considerare ufficialmente riconosciuto: era ormai chiaro che il potere sultanale era destinato a scomparire per fare posto al nuovo governo kemalista.

Un ultimo tentativo della Grecia di occupare il suolo dell'Anatolia ebbe luogo nell'agosto del 1922 e terminò già a settembre con la rovinosa sconfitta dei greci. Mustafà Kemal venne proclamato maresciallo e il suo prestigio venne riconosciuto anche dalle potenze vincitrici, che accettarono una revisione dell'ormai insostenibile trattato di Sèvres. Le parti si riunirono a Mudania il 3 ottobre e firmarono l'armistizio l'11 ottobre. A questi successi internazionali corrispose l'agonia e la fine del potere del Sultano: la Grande Assemblea Nazionale decretò il 1° novembre 1922 la fine del potere temporale del Sultano e la sua deposizione da capo religioso: nel solo califfato gli succedeva Abdülmecid II, che però scelse anch'egli la via dell'esilio nel novembre 1922.

Con il 1922 terminava la breve diarchia fra Sultano e kemalisti. Il governo di Mustafà Kemal era ormai l'unico titolare della sovranità nazionale turca. Il 24 luglio 1923 esso poteva firmare il Trattato di Losanna, che chiudeva le vicende orientali della Prima guerra mondiale.

13. L'autoritarismo di Kemal Atatürk e i modelli europei

Il padre della Turchia moderna e occidentalizzante, Mustafà Kemal Atatürk (1881-1938), non può essere collocato al fianco dei tiranni che devastarono l'Europa nel XX secolo, anche se le biografie

degli anni Venti e Trenta tendono a collocarlo nella galleria dei tiranni che caratterizzarono quel decennio⁷³. Anche se la tradizione politica del suo paese e la catastrofe che minacciava di cancellarlo dalla carta geografica lo condussero a esercitare un potere senza dubbio autocratico, Atatürk fu in certa misura un autocrate riluttante negli anni in cui la tirannia trionfava nella civilissima Europa. Un autocrate, ma non un tiranno: perché il suo non fu "un potere illegittimo e violento"; perché fu più un "principe" *sui generis* che un "antiprincipe"⁷⁴.

Le cancellerie europee davano ormai per spacciato il "malato del Bosforo", quando la terapia-urto di Kemal Atatürk gli ridiede una salute ancora malferma e lo accompagnò nei primi passi della convalescenza. Fuor di metafora, quella terapia consisteva in un governo autocratico accompagnato da alcuni germi di democrazia futura, che si svilupparono non senza difficoltà. Né poteva essere altrimenti, poiché cinque secoli di dispotismo teocratico non potevano essere sostituiti da un giorno all'altro con una democrazia di stampo europeo.

Dopo la Seconda guerra mondiale, il ruolo predominante dei militari in una repubblica ancora gracile si trasformò in una prima dittatura militare nel 1960. Inoltre dal 1970 l'Islam - già ridimensionato dalla repubblica laica kemalista - riprese tanto vigore anche sul piano politico, che oggi (2012) un partito islamico ha potuto portare un suo candidato alla presidenza della Repubblica Turca (cfr. *infra*, § 19).^{*} Eppure gli oltre ottant'anni di travagliata evoluzione repubblicana della Turchia si orientano, sia pure in misura inevitabilmente decrescente, secondo i principi di Kemal Atatürk.

Presto o tardi, quest'eredità che plasma tuttora la Turchia entrerà a far parte del panorama politico dell'Unione Europea, con il peso che deriva alla Turchia dalla sua posizione strategica e dai suoi settanta^{*} milioni di abitanti. Quindi la comprensione di questa eredità è oggi qualcosa di più di un problema storico perché essa può forse aiutare a correggere alcuni malintesi ricorrenti nel dibattito sull'ingresso della Turchia nell'Unione Europea (cfr. *infra*, § 20).^{*}

Anzitutto, l'Impero ottomano dell'Ottocento e la Turchia repubblicana del Novecento hanno sempre visto nell'Europa occidentale il modello cui ispirarsi per ammodernare il proprio Stato. Mi limiterò qui a tentare di illustrare il contesto ideologico in cui si affermò il kemalismo, affidando al lettore il trarne

⁷³ Si vedano, in ordine cronologico di pubblicazione, il politico conservatore e ministro degli esteri romeno nel 1940, Manoilescu, Mihail, *Mussolini, Hitler, Kemal*, Tipografia Româneasca, Brăila 1934, 16 pp.; Böttiger, Theodor, *Führer der Völker*, Junge Generation, Berlin 1935, 203 pp. (Calles, Hertzog, Ibn-Saud, Atatürk, Mussolini); il filofascista ambasciatore statunitense ad Ankara nel 1932-33, generale SHERRILL, Charles H., *Trois Hommes. Kamal, Roosevelt, Mussolini*, Paris, Plon 1936, XII-264 pp. (Sherrill incontrò Atatürk anche per la stesura della biografia *Mustafa Kemal. L'homme, l'œuvre, le pays*, Plon, Paris 1934, VI-241 pp.); SCHAUB, Konrad-Joachim, *Kämpfer für ihr Volk*, Roth, Gießen - Berlin 1938, 367 pp. (Atatürk, Chiang Kai-shek, Franco, Mussolini, Pilsudski).

⁷⁴ Su queste definizioni cfr. Cappelli – Ramos, *Tiranía*, cit., p. ^{*}.

conclusioni per il presente. Si è visto come la Turchia repubblicana abbia ricevuto dall'Europa occidentale il suo ideale di nazionalismo, sul quale si fondò il potere dei Giovani Turchi dopo il 1908 e quello di Kemal Atatürk dopo il 1923, anno della fondazione della Repubblica Turca. Tuttavia il pensiero nazionalista venne adattato alla situazione di un impero multinazionale in fase di dissoluzione e a un'orgogliosa repubblica che aveva tenuto testa alle potenze vincitrici della Prima guerra mondiale. Mi sia consentita una precisazione. Non ho mai avuto la tendenza a personalizzare le teorie politiche; trattando del peronismo, affermavo: "I fatti possono essere allineati in bell'ordine, ma poi lo storico deve dare un giudizio di valore su quali di essi siano prevalenti nel connotare un regime o un uomo di Stato. Se si sottolineano troppo le differenze nazionali, le peculiarità individuali e il diverso corso degli eventi, risulterà alla fine che solo Perón può dirsi peronista, solo Vargas getulista, solo Mussolini fascista, solo Hitler nazista. Dubito però che questa frammentazione delle categorie politiche possa essere di qualche utilità in uno studio generale"⁷⁵. Tuttavia per il regime di Kemal Atatürk devo fare un'eccezione e affermare che lo vedo come un *unicum* nel tormentato panorama mondiale degli anni Venti-Trenta. Non intendo però rifugiarmi nell'affermazione romantico-irrazionale secondo la quale bisognerebbe essere turchi per capire Kemal Atatürk, così come bisognerebbe essere argentini per capire il peronismo e il tango.

L'unicità di Kemal Atatürk deriva dall'eccezionalità della storia turca tra Ottocento e Novecento, caratterizzata da un ammodernamento forzato e da un'occidentalizzazione radicale che nella storia trova riscontro, a mio giudizio, soltanto nell'analogo fenomeno vissuto a metà Ottocento dal Giappone dell'epoca Meiji. Però Kemal Atatürk venne a trovarsi alla testa di uno Stato devastato da un decennio di guerra e di crisi economica: la ricostruzione e la modernizzazione della Turchia partiva quindi da una situazione estremamente più precaria di quella del Giappone alla fine dell'epoca Tokugawa.

14. Il nazionalismo nella Turchia repubblicana

Sulla base del censimento dell'URSS del 1979 è stato calcolato che le minoranze turche all'estero, soprattutto nel territorio sovietico, superassero i 40 milioni di persone: una cifra all'incirca eguale a quella degli abitanti della Repubblica turca negli stessi anni. L'irredentismo panturco poteva dunque richiamarsi a un saldo fondamento demografico⁷⁶. Fra queste popolazioni "irredente" il nazionalismo

⁷⁵. Mario G. Losano, *Peronismo e giustizialismo: dal Sudamerica all'Italia, e ritorno*. A cura di Marzia Rosti, Diabasis, Reggio Emilia 2008, p. 69.

⁷⁶ Sui problemi legati alla russificazione e sovietizzazione dei territori islamici dell'URSS e sui nazionalismi locali si veda Landau, *Pan-Turkism in Turkey*, cit., che dedica un capitolo a *The outside Turks: the Rise and Fall of Pan-Turkism abroad* (pp. 7-27) e fornisce i dati demografici a p. 21. Nel 1944, quando il movimento panturco aveva ripreso vigore, l'etnia turca avrebbe contato oltre 57 milioni di abitanti, dei quali solo 15 milioni localizzati

aveva cominciato a diffondersi alla fine del XIX secolo: "Il risveglio della coscienza nazionale nei gruppi di origine turca si è rivelato un fattore cruciale per l'ascesa del Panturchismo nel tardo Impero ottomano. Di conseguenza, l'opinione pubblica della Repubblica turca venne agitata più d'una volta dalle lamentele (reali o immaginarie) dei gruppi di Turchi all'estero"⁷⁷.

Il Turchismo era diffuso tra i Giovani Turchi, ma le vicende interne successive alla fine della Prima guerra mondiale apportarono non poche correzioni a quest'ideologia. La figura dominante di Mustafà Kemal Atatürk e la sua fortunata Guerra d'Indipendenza contro le potenze occidentali e contro la Grecia diedero al nazionalismo turco l'impronta non di un'ideologia sovranazionale ed espansionista, ma di un patriottismo rivolto essenzialmente a risolvere i problemi interni del nuovo Stato turco. Di conseguenza, il "nazionalismo" incluso tra i sei punti caratterizzanti l'ideologia kemalista (esposti nel prossimo paragrafo)* va inteso in questo senso. Kemal Atatürk fu sempre esplicito nel respingere l'Islam e il Turanismo come elementi unificanti per la nuova Turchia. Il suo nazionalismo patriottico, cioè rivolto ai problemi interni, presentava un duplice vantaggio: sul piano interno, permetteva di concentrare gli sforzi sulla ricostruzione postbellica della Turchia mentre, sul piano esterno, evitava ogni tensione con gli Stati confinanti, che invece si sarebbero sentiti minacciati da ogni politica irredentistica.

In conclusione, con l'avvento della Repubblica kemalista gli ideali panturchi si attenuarono, anche se non scomparvero del tutto. Tuttavia si manifestarono più all'estero che in Turchia; anzi, in quest'ultima incontrarono spesso forti resistenze governative.

Negli anni Trenta e nell'imminenza della Seconda guerra mondiale, probabilmente sotto l'influenza di analoghe dottrine delle dittature europee, gli scritti panturchisti assunsero toni sempre più marcatamente aggressivi. Poiché il Turanismo era in buona parte confluito nel Panturchismo, gli attacchi panturchisti si concentravano contro il nazionalismo patriottico kemalista, cioè contro il "Turchismo" in senso stretto. I panturchisti lo irridevano come manifestazione di provincialismo e lo bollavano come "anatolianismo", cioè come movimento che accontentava di promuovere il sentimento nazionale della sola penisola anatolica, trascurando invece i turchi irredenti delle vaste distese dell'Asia Centrale.

Con gli anni Trenta, seguendo il modello delle dittature europee, il Panturchismo assunse anche un connotazione razzista che gli era stata estranea nell'epoca tardo ottomana e nel primo kemalismo. Sul problema della razza gli scritti panturchisti rifiutavano ogni connessione con il fascismo e con il nazionalsocialismo. Anzi, il problema della razza veniva presentato come un problema specificamente turco, adducendo le colpe delle "razze non turche" (i greci, gli armeni) nel crollo del grande Impero

in Turchia. I panturchisti del dopoguerra giunsero a calcolare un'etnia turca di quasi 100 milioni di persone (ivi, p. 116 s.).

⁷⁷ Jacob M. Landau, *Pan-Turkism in Turkey. A Study of Irredentism*, Hurst, London 1981, p. 4.

ottomano, costruito invece dalla superiore "razza turca". Comunque, anche il razzismo turco di quegli anni presentava a grandi linee le caratteristiche proprie degli altri razzismi europei coevi: affermava cioè la superiorità della razza turca sulle altre e vedeva nella razza (più che nell'Islam, più che nella lingua, più che nella storia comune) l'unico vero legame fra le etnie turche. Non mancarono neppure tentativi di giustificare "scientificamente" la superiorità razziale turca.

La Seconda guerra mondiale provocò la rinascita del nazionalismo turco, anche se la Turchia rimase neutrale fino al 1944. Infatti l'invasione nazionalsocialista dell'Unione Sovietica portò in Turchia numerosi rifugiati originari delle etnie turche di quello Stato, animati da una forte volontà di riconquista dei propri territori originari. Questi rifugiati trovarono nei panturchisti gli interlocutori ideali, perché la Seconda guerra mondiale, vista dalla prospettiva turca, presentava caratteri peculiari: il governo osservava una politica di neutralità; i panturchisti, invece, assumevano atteggiamenti ostili verso i nazionalsocialisti (che in Russia avevano cacciato i fratelli turchi e invaso le loro terre), ma anche contro l'Unione Sovietica (della quale prevedevano e desideravano il crollo, soprattutto perché il suo comunismo ateo soffocava l'Islam). Infatti sulle rovine dell'Unione Sovietica sarebbe stato possibile costruire quello Stato panturco che avrebbe in parte ripristinato i confini euro-asiatici dell'Impero ottomano. Come conseguenza di queste previsioni, i panturchisti premevano sul governo di Ankara affinché entrasse in guerra a fianco della Germania, per provocare la fine dell'Unione Sovietica e poter così partecipare alla spartizione del suo territorio.

Dal canto suo, la Germania nazionalsocialista guardava con interesse al movimento panturco. Il 18 giugno 1941 aveva firmato con la Turchia un trattato decennale di amicizia e pochi giorni dopo aveva invaso l'Unione Sovietica. La neutralità turca copriva così il fianco meridionale delle operazioni tedesche. Negli anni successivi vi furono molti contatti fra la Germania nazionalsocialista e i panturchisti, con piani comuni di propaganda panturca in territorio sovietico e con il reclutamento di unità combattenti filonaziste, organizzate dai panturchisti tra i prigionieri di guerra sovietici di origine turca.

Ufficialmente il governo turco ignorava queste attività, che si dipanavano sul suolo turco tra l'ambasciatore tedesco Franz von Papen, i rifugiati sovietici di idee panturchiste e varie personalità turche legate anche all'ambiente governativo. Il governo turco asseriva ufficialmente che non poteva allearsi con la Germania nazionalsocialista prima che questa avesse del tutto sconfitto l'Unione Sovietica, perché altrimenti il pericolo di un'invasione sovietica della Turchia sarebbe stato troppo elevato. La sconfitta della Germania nell'Unione Sovietica pose fine a queste schermaglie e, nel 1944, la Turchia entrò in guerra *contro* la Germania, a fianco degli alleati occidentali. La Repubblica turca iniziava così quella politica decisamente filo-occidentale che doveva portarla ad entrare nella NATO già nel 1952 e che dura ancora ai giorni nostri.

Nel dopoguerra il movimento panturchista continuò la sua campagna irredentista, introducendovi i toni fortemente anticomunisti propri della Guerra Fredda. Anzi, poté accentuarla: infatti nel 1946 si concluse il periodo in cui la Turchia era retta da un partito unico (cioè dal Partito Repubblicano del Popolo fondato da Mustafà Kemal Atatürk e contrario al nazionalismo panturchista) e la coalizione dei nuovi partiti aveva problemi più gravi da risolvere che l'osteggiare la propaganda panturchista. Quest'ultima assunse rilevanza nazionale e internazionale nei momenti di crisi come, ad esempio, nel conflitto sorto intorno alla minoranza turca di Cipro. Esso doveva portare nel 1974 allo sbarco di truppe turche sull'isola e alla sua divisione, cosicché la parte greca-cipriota fa oggi parte dell'Unione Europea, mentre la parte turca-cipriota non è riconosciuta a livello internazionale. Questo irrisolto conflitto costituisce un ostacolo all'entrata della Turchia nell'Unione Europea.

15. L'ideologia del kemalismo e il regime di Kemal Atatürk

La presa di potere da parte di Kemal Atatürk avvenne nel caos economico e sociale in cui l'Impero ottomano era piombato con la sconfitta nella Prima guerra mondiale e nel marasma istituzionale in cui l'autocrazia del Sultano e dei Giovani Turchi avevano lasciato l'apparato statale. Le grandi potenze avevano pianificato e in parte realizzato l'occupazione dei territori ottomani: anche l'Italia, partendo dal Dodecaneso, si era ritagliata una porzione di costa anatolica e del corrispondente retroterra.

Dopo le vittoriose campagne del generale Kemal Atatürk, bisogna ora esaminare le misure prese dal politico Kemal Atatürk per sostituire una repubblica nazionalista e costituzionale al dissolto impero multinazionale e teocratico. Un atteggiamento è simbolico: mentre Mussolini e Hitler, militari d'accatto, indossarono fantasiose divise militari sino alla loro fine, Kemal Atatürk – che generale lo era stato sul serio – alla fine della Guerra di Liberazione depose l'uniforme e sino alla fine dei suoi giorni usò abiti civili, e per di più di foggia europea.

Kemal Atatürk si proponeva di reggere la nazione turca secondo sei principi fondamentali, che però non trovano espressione nelle costituzioni del 1921 e del 1924⁷⁸: soltanto con la modifica costituzionale del 1937 essi verranno sintetizzati nell'articolo 2. Fra di essi non si trova il funesto "Führerprinzip", il "Mussolini-ha-sempre-ragione" che ispirò i coevi totalitarismi europei: qui sta una delle differenze tra i dittatori nazifascisti e l'autocrate riluttante, che guardava allo Stato francese come modello finale per la Turchia. Se avesse senso confrontare le grandi figure carismatiche, Atatürk andrebbe paragonato più a Perón che a Mussolini.

⁷⁸ Nella versione del 1924, l'art. 2 asseriva: "La religione dello Stato di Turchia è la religione dell'Islam, la lingua ufficiale il turco, la capitale, la città di Angora". Con la legge 3115 del 5 febbraio 1937 l'art. 2 dichiarò che la Turchia aveva una forma di Stato "repubblicana, nazionalista, popolare, interventzionista, laica e rivoluzionaria".

La Turchia moderna si è modellata sui sei principî kemalisti, le “sei frecce” che ancora oggi sono il simbolo del partito fondato da Atatürk: per questo, passandoli rapidamente in rassegna, si comprenderà meglio non soltanto l'attuale struttura istituzionale turca, ma anche il pensiero e l'azione politica di Kemal Atatürk.

* * *

a) *Il repubblicanismo*. Il passaggio dal sultanato alla repubblica implicava non soltanto un profondo cambiamento nelle strutture dell'impero, ma l'introduzione di una nuova ideologia. Il 1918 segna da un lato la fine di fatto del Sultanato e, dall'altro, la formazione della prima repubblica islamica nell'Azerbaijan, seguita da altre repubbliche asiatiche sovietiche. A partire da questa data l'idea repubblicana ebbe pieno corso anche in Turchia, ma il movimento kemalista non volle urtare contro il diffuso sentimento ancora legato al sultanato e non si proclamò a favore della repubblica quando nel 1921 venne preparato il primo documento costituzionale: attese un anno dopo la caduta del Sultanato per proclamare ufficialmente, nel 1923, la repubblica.

Mentre in precedenza l'intero potere era detenuto da una *classe limitata* che faceva capo al *sultanato* (centro del potere temporale) e al *califfato* (centro del potere religioso), la repubblica eliminò queste divisioni: l'abolizione del sultanato e del califfato venne accompagnata dal principio “la sovranità appartiene alla Nazione”, sul quale si fonda la struttura della repubblica turca. Ma non era ancora il passaggio dall'autocrazia alla democrazia: era piuttosto il passaggio dall'autocrazia teocratica del Sultano-Califfo all'autocrazia laica di un capo carismatico.

Atatürk tendeva a uno Stato modellato sulla repubblica francese, ma le condizioni della Turchia non permettevano di realizzare da un giorno all'altro quel modello. Ne scaturì un regime politico ibrido, che è stato così sintetizzato: "Le esigenze pratiche obbligarono Mustafa Kemal a istituire un sistema governativo misto, un amalgama di assolutismo ad hoc e di democratismo futuribile che in alcuni aspetti era anche più liberale di certe democrazie occidentali. Ma Mustafa Kemal considerava quest'inconsueta dittatura paternalistica soltanto una fase transitoria sulla via di una democrazia totale? *I due tentativi del 1924 e del 1930 di passare a un sistema pluripartitico sono considerati, in generale, come indicativi delle tendenze democratiche del nuovo regime*. Però entrambi gli esperimenti fallirono, dimostrando che i leaders della giovane repubblica turca erano pronti a tollerare la formazione di una democrazia pluralista soltanto se mancava un'opposizione"⁷⁹.

Il repubblicanesimo va dunque inteso come opposizione al sultanato, come richiamo al governo esercitato in nome del popolo, ma non come un governo rappresentativo, cioè parlamentare, nel senso occidentale del termine.

* * *

⁷⁹ Paul Dumont, *The Origin of Kemalist Ideology*, in Jacob M. Landau (Ed.), *Atatürk and the Modernization of Turkey*, Westview Press – Brill, Boulder (Col.) – Leiden 1984, p. 28; corsivo mio.

b) *Il nazionalismo*. Il Partito Repubblicano Popolare, nel suo statuto, definiva la nazione come "una formazione sociale e politica che comprende cittadini uniti dalla comunanza di lingua, di cultura e di ideali". La nazione turca cui si riferisce il kemalismo è quindi identificata dalla lingua e dalla cultura, non dai tradizionali richiami alla religione o all'etnia. Soprattutto con riferimento alle diverse etnie, questa definizione mira a inglobare nella nuova repubblica ogni popolazione presente sul territorio, purché condivida la lingua, la cultura e gli ideali (kemalisti) del popolo turco in generale. La grave rivolta curda del 1925, che quasi aveva portato alla formazione di uno Stato curdo sotto la protezione inglese, aveva lasciato un segno profondo nel gruppo dirigente kemalista.

Al nazionalismo kemalista viene affidato un duplice compito nella formazione della nuova società turca. Da un lato, esso deve sciogliere i vincoli delle vecchie lealtà ereditate dallo Stato ottomano: l'unificazione del popolo turco non deve più passare né attraverso l'Islam come religione comune, né attraverso il multinazionalismo ottomano fuso nella fedeltà al Sultano-Califfo, né attraverso un piano pan-turanico di unificazione anche delle etnie turche fuori dall'Anatolia (piano destinato a creare attriti con gli Stati confinanti). D'altro lato, il nazionalismo kemalista vuole preservare la nuova Turchia dal comunismo e dal fascismo, cioè dalle due dottrine totalitarie che stavano affermando in Europa e rispetto alle quali il kemalismo, pur autoritario, intendeva presentarsi come "terza via".

Nella soluzione dei suoi difficili compiti, il nazionalismo kemalista era agevolato dal fatto che la nuova repubblica era molto meno multietnica dell'Impero ottomano. Le guerre che la Turchia aveva conosciuto nell'ultimo decennio avevano portato all'emigrazione o all'espulsione di molti sudditi di etnia non turca. Al termine delle vicende belliche chiuse dal trattato di Losanna, la Turchia vide la propria popolazione trasformata in un nucleo omogeneo sul piano etnico e culturale: nel 1927 i musulmani turchi costituivano più del 97% dell'intera popolazione. Il nazionalismo turco era quindi un nazionalismo analogo a quello conosciuto in tutti gli altri Stati di quell'area. Di conseguenza, il kemalismo sperava di inglobare queste minoranze attraverso l'intensificazione dell'uso del turco (di qui l'importanza attribuita da Atatürk all'uso della lingua turca e alle riforme linguistiche della repubblica) e facendo appello non più alla singola etnia, ma al mitico elemento unificatore di tutti i popoli dell'area, "il vasto ed eterno Turan"⁸⁰.

Come già ha mostrato l'analisi del nazionalismo turco e dei movimenti panturchisti o panturanici, negli anni '20 e '30 si sviluppò un'intensa propaganda tesa a sottolineare l'importanza dell'elemento turco nella storia del mondo in generale e in quella dell'Impero ottomano in particolare. Non mancarono teorie avventurose, come quella che sosteneva che il turco era la prima lingua comparsa sulla terra, da cui si erano sviluppate tutte le altre, ovvero che i turchi discendevano direttamente dai Sumeri e dagli Ittiti. Qualunque fosse il peso scientifico di queste teorie, è certo che esse produssero risultati pratici in

⁸⁰ "La patria dei turchi non è la Turchia o il Turkestan; la loro patria è il vasto ed eterno Turan": con queste parole si chiude il poema *Turan* pubblicato nel 1911 da Ziya Gökalp.

quanto vennero usate per introdurre innovazioni radicali nella vita della Turchia. Alla soppressione dell'arabo e del persiano, insegnati nelle scuole ottomane, si accompagnò la riforma ortografica, in base alla quale il turco venne scritto in caratteri latini e non più in caratteri arabi.

Il nazionalismo portava spesso ad atteggiamenti contrastanti: da un lato era presente una forte spinta a imitare l'Occidente per assegnare alla Turchia un ruolo importante fra le nazioni, mentre, dall'altro, si tendeva a limitare l'insegnamento delle lingue straniere e, in generale, l'attività delle scuole straniere, proprio per dare il massimo spazio alle riforme nazionaliste interne.

* * *

c) *Il populismo*. Nel contesto della riforma kemalista, il termine 'populismo' assume un significato del tutto diverso da quello che gli attribuisce la scienza politica occidentale. Indubbiamente anche nella Turchia di Atatürk è presente il leader carismatico che si fa interprete del bene comune; indubbiamente questo leader cerca il contatto diretto con il popolo, evitando o eliminando i corpi intermedi come il parlamento, i partiti e i sindacati democratici. Tuttavia, agli occhi del cittadino turco, questi elementi presentavano un'importanza secondaria: la Repubblica turca non aveva una tradizione democratica cui richiamarsi e il crollo dell'Impero ottomano era avvenuto in modo così drammatico, da giustificare in certa misura un governo "forte", ma transitorio.

Il populismo kemalista è un'altra cosa. Con ragione è stato detto che il populismo kemalista "corrisponde all'incirca al concetto durkheimiano di solidarismo: significa cooperazione sociale, solidarietà fraterna fra tutti i ceti della società. Come il solidarismo di Durkheim, il populismo turco ha la missione principale di respingere il comunismo: la società anatolica, ci si compiace di ripetere ad Ankara, è una società egualitaria in cui tutti i gruppi socio-professionali concorrono al bene comune; essa non conosce fratture sociali né lotta di classe. Inoltre il populismo turco serve anche a giustificare il divieto dei partiti d'opposizione: la Turchia non ha bisogno di una molteplicità di organizzazioni politiche, si afferma, perché tutti gli strati sociali sono solidali l'uno con l'altro e il Partito Repubblicano del Popolo [cioè il partito unico di Kemal Atatürk] li rappresenta tutti"⁸¹.

Il populismo kemalista è un'idea direttamente collegata alla scelta della forma repubblicana. Nell'Impero ottomano le varie componenti religiose erano organizzate in gruppi separati, che un tempo avevano anche amministrato la giustizia tra i propri appartenenti. La costituzione del 1924 promise invece l'eguaglianza di tutti i cittadini, senza differenza di classe, religione, professione o rango sociale. I primi a rinunciare al loro status autonomo furono gli ebrei, seguiti poi dagli armeni e dai greci.

Questa posizione venne ulteriormente rafforzata nel 1928, quando vennero abrogati gli articoli della costituzione del 1924 che dichiaravano l'islamismo religione di Stato e che prevedevano il giuramento

⁸¹ Paul Dumont, *Mustafa Kemal invente la Turquie moderne*, Editions Complexe, Bruxelles 1983, p. 164 s.

nel nome di Allah. In quel contesto anche la Grande Assemblea Nazionale era stata obbligata a osservare la legge coranica (*sharia*, in turco *şeriat*), cosicché nella transizione dal sultanato alla repubblica il diritto turco aveva continuato a essere condizionato dalla religione islamica. Nel 1929 l'abolizione di questi articoli trasformò la Turchia in una repubblica laica e separò nettamente l'amministrazione della giustizia dai poteri religiosi. In questo modo, sul territorio turco, i seguaci delle varie religioni vennero a trovarsi sul medesimo piano. Il popolo turco diveniva omogeneo davanti al diritto e questa totalità omogenea era vista come il fondamento del potere statale: potere che, in quella fase, era però esercitato in modo autocratico.

Il popolo turco, così unificato, avrebbe dovuto essere retto dalla solidarietà fra i suoi componenti. Ritornava così, attraverso la recezione avvenuta nei Balcani, l'idea dei *narodniki* russi che già aveva interessato alcuni intellettuali ottomani; ma soprattutto si facevano sentire le idee solidaristiche del politico francese Léon Bourgeois e del sociologo Émile Durkheim (cfr. *supra*, 6*).

Il populismo fondato sulla solidarietà fra gruppi occupazionali presentava molti punti in comune con il corporativismo, che in quegli anni era uno degli elementi fondamentali della dottrina fascista italiana, ma che in Turchia si fondeva anche con misure di ispirazione sovietica. Molti kemalisti ne erano aperti sostenitori e – anche se il corporativismo non venne espressamente incluso nella costituzione del 1924 – esso costituì un elemento portante della politica economica kemalista. La sua funzione politica era fondamentale: il solidarismo corporativo era la risposta kemalista alla rivoluzione bolscevica e alla propaganda comunista che si manifestava anche nella repubblica turca.

Di conseguenza, l'evoluzione economica dopo la Seconda guerra mondiale e, poi, la fine nel 1989-91 dei regimi comunisti confinanti con la Turchia, portarono a un progressivo abbandono di questa componente del kemalismo. Oggi si sarebbe tentati di considerarla antitetica al capitalismo neo-liberale dominante tanto in Occidente come in Turchia.

* * *

d) *Il rivoluzionarismo*. Per poter attuare rapidamente il grande numero di riforme previste dal nuovo corso, le dottrine kemaliste esigevano che ogni cittadino fosse pronto ad applicare radicalmente le misure previste dal governo. Il mutamento doveva avvenire non per evoluzione, ma per rivoluzione.

Anche questo termine presenta difficoltà di traduzione. Non è "riforma", non è "evoluzione", ma è "rivoluzione con ordine e metodo". Era in fondo quello che già era avvenuto nel Tanzimat (1839-1876), e anche allora era in circolazione questo stesso termine. Quindi il "rivoluzionarismo" kemalista esprime l'occidentalizzazione della Turchia come già era stato tentato in passato, ma con un'accelerazione e un'intensità che invece erano nuovi, e costituivano la caratteristica del nuovo regime. Per tenere il passo con questa ordinata rivoluzione era quindi necessaria una mobilitazione permanente dei cittadini.

* * *

e) *Il laicismo*. Questo principio è la chiave di volta della rivoluzione kemalista: poiché l'Islam aveva pervaso l'intera società ottomana, il principio del laicismo può essere considerato il più importante fra i sei principi kemalisti. Il laicismo turco consiste nella separazione fra Stato e Chiesa, intendendo con quest'ultimo termine non la religione, ma l'organizzazione che amministra una religione. Ancora una volta, il processo era stato iniziato già nel Tanzimat, ma troppo timidamente: qualche restrizione ai tribunali religiosi e qualche scuola di tipo occidentale non significavano ancora una rottura con il diritto islamico (*şeriat*) o con la classe degli *ulema*. A questa rottura miravano invece i kemalisti.

Il 10 aprile 1928 venne abolito l'articolo della costituzione in base al quale l'Islam era la religione di Stato. Laicismo significava non soltanto la separazione fra Stato e Chiesa, ma anche la liberazione delle strutture statali e degli individui dalle tradizioni islamiche. Per esempio, si abolì il Ministero delle Fondazioni Pie (in turco, *evaqf*), la cui amministrazione venne affidata a due uffici direttamente alle dipendenze del Primo Ministro. La vera innovazione consisteva nel fatto che i proventi di questa gestione confluivano nelle casse dello Stato, il quale poi li ripartiva senza tenere conto delle fondazioni pie di origine. La religione islamica venne controllata attraverso il "Presidio per gli affari religiosi", un organo statale cui erano subordinati i religiosi in Turchia, mentre per i turchi all'estero venne istituita l'"Unione islamica turca". Su entrambe le istituzioni ritornerà il prossimo paragrafo. *

Nel 1924 vennero aboliti i tribunali islamici, i giudici religiosi vennero mandati in pensione e la loro giurisdizione passò ai tribunali laici. È in questo contesto che tanto la Sharia (*şeriat*) quanto la *Megella* vengono sostituiti da codici di stampo europeo. Il 1° luglio 1926 entrò in vigore il Codice Penale, il 4 ottobre 1926 il Codice Civile, seguiti dal Codice Commerciale e fondati rispettivamente sui modelli italiano, svizzero e tedesco.

Nella vita privata delle persone questo ammodernamento si fece sentire direttamente anzitutto nella famiglia: il matrimonio doveva essere contratto solo davanti all'autorità civile; inoltre venne abolita la poligamia e venne introdotto il divorzio anche per la donna.

Inoltre l'occidentalizzazione voluta da Atatürk influi anche su abitudini meno rilevanti, ma non per questo meno radicate. Con l'uropeizzazione venne anche all'obbligo, dal 1925, di portare il cappello all'europea, abolendo fez e turbanti. Non si tratta soltanto di una misura esterna di ammodernamento, ma di qualcosa di più profondo: con l'abolizione dei copricapo tradizionali veniva meno ogni distinzione esterna di rango sociale, importante ai tempi dell'Impero ottomano, e ogni differenza tra comunità religiose. Questo spiega perché questa misura di ammodernamento, apparentemente marginale, abbia prodotto perfino sommosse culminate con l'uccisione di parecchie persone. L'ammodernamento della vita quotidiana turca fu poi completato dall'adozione degli abiti europei e dal trasferimento della festività settimanale dal venerdì alla domenica.

La riforma dello stato civile 28 giugno 1934, infine, imponeva che tutti i cittadini si attribuissero anche un cognome entro il 2 luglio 1936. Per questa ragione, nel 1934, l'assemblea approvò per Mustafà

Kemal il cognome di Atatürk, che significa all'incirca “padre dei turchi”. Parallelamente veniva abolito l'uso dei tradizionali appellativi ottomani che indicavano anche il rango sociale: Pascià, Bey, Effendi.

Però il laicismo kemalista non era anti-religioso. Si trattava piuttosto di un atteggiamento paragonabile al principio italiano “Libera Chiesa in libero Stato”. L'Islam era un importante elemento di identificazione del popolo turco, un elemento della sua cultura e quindi faceva parte del "populismo" kemalista. I Giovani Turchi e poi i kemalisti mirarono piuttosto a "turchizzare" l'Islam, a renderlo cioè uno strumento per la coesione dei turchi. Con il contributo della repubblica turca si giunse quindi a tradurre in turco il Corano, cosa da sempre aborrita dai musulmani ortodossi, per i quali il Corano era stato dettato da Allah a Maometto in arabo, il che rendeva sacra quella lingua e intangibile quel testo. Inoltre nelle moschee di Istanbul, dal 3 febbraio 1928, le preghiere del venerdì venivano recitate in turco, e in turco il muezzin rivolgeva ai fedeli l'appello alla preghiera. Si tentò persino l'introduzione la musica strumentale nelle moschee e la pubblicazione di testi edificanti, ma consoni ai nuovi tempi.

* * *

f) *Lo statalismo*. Il termine designa una colonna della politica economica kemalista e può essere inteso in due sensi. In senso lato, esso indica lo Stato come elemento che interviene per imprimere un certo indirizzo alla società, agendo in tutti i campi in cui lo ritenga opportuno. In un senso più ristretto, invece, esso indica l'intervento promozionale dello Stato in una situazione economica in cui l'insufficiente formazione del capitale privato non permette ancora di sviluppare industrie ritenute strategiche sul piano economico o militare. Il primo è lo Stato-Provvidenza; il secondo, lo Stato imprenditore. Anche il Giappone dell'epoca Meiji si trovò in una situazione analoga: lo Stato creò allora importanti industrie e poi le cedette ai privati, dando così origine all'economia dei grandi conglomerati nipponici. L'intervento economico dello Stato turco non ottenne però i risultati di quello giapponese. Le ragioni di questo parziale insuccesso non sono facilmente identificabili, tuttavia non bisogna dimenticare che la Turchia dovette operare in una situazione particolarmente sfavorevole: uscita distrutta dalla Prima Guerra Mondiale e dalla Guerra d'Indipendenza, dovette affrontare la crisi mondiale del 1929.

Lo statalismo si ispira alle teorie solidaristiche francesi sostenute dal Ziya Gökalp, che a sua volta le aveva desunte da Durkheim. Oltre che nel passato interventismo dell'Impero ottomano, lo Stato turco poteva contare sulle imprese gestite dall'esercito di Atatürk durante la guerra anatolica. Intanto erano state abolite le capitolazioni e quindi era possibile introdurre dazi protettivi che avrebbero favorito la nascita delle imprese statali. Il Primo piano quinquennale tradusse in pratica questa politica statalista con la costruzione di imprese e di infrastrutture in tutto il paese.

Le riforme di Kemal Atatürk in campo economico prevedevano anche un programma di sovvenzioni e di intervento statale nell'economia e, in particolare, nell'agricoltura, che era il settore più rilevante

dell'economia turca. Anche a causa della pessima situazione economica da cui prendeva le mosse la riforma, non si può dire che questa sintesi tra impresa privata e controllo statale abbia dato buoni risultati. Ritornavano per questa via alcuni caratteri del *provisionismo* tipico dell'economia ottomana, che non si potevano cancellare da un giorno all'altro. Ma a questa tradizione si aggiungeva l'esempio della pianificazione sovietica⁸², che allora muoveva i primi passi e attirava l'attenzione degli Stati che miravano a un rapido sviluppo industriale partendo da condizioni di arretratezza rispetto all'Occidente. I kemalisti avevano sempre seguito con attenzione la rivoluzione russa e, già durante le trattative di Sèvres, avevano sapientemente coltivato i sospetti occidentali di un avvicinamento della Turchia kemalista all'Unione Sovietica, nel caso che le condizioni del trattato fossero state troppo dure. Durante la Guerra d'Indipendenza i contatti con i sovietici si fecero più stretti anche attraverso l'Azerbaijan, divenuto repubblica sovietica, e si tradussero in aiuti materiali sovietici in quella che anche Mustafa Kemal chiamava "una lotta comune contro l'imperialismo" per "cacciare le forze imperialiste dal territorio nazionale"⁸³.

L'idea di un intervento diretto dello Stato nell'industria era presente fra gli ideologi dei Giovani Turchi e, poi, dei kemalisti. Già nel 1911 era stata emanata una "Legge per incoraggiare l'industria". Il maggior intellettuale nazionalista, Ziya Gökalp, partecipò attivamente alla campagna pubblicitaria a favore di un capitalismo di Stato, concludendo che la nuova Turchia "non poteva attendere il risveglio spontaneo dello spirito imprenditoriale fra i singoli"; per industrializzarsi secondo le tecniche più moderne, "soltanto lo Stato può assolvere il compito di introdurre un'industrializzazione su vasta scala in ogni settore. Lo Stato turco ha la forza per essere uno Stato nazionale indipendente. I turchi sono statalisti per natura. Per questo si attendono che lo Stato assuma l'iniziativa in ogni attività che sia nuova e progressista"⁸⁴.

In agricoltura, oltre a una serie di riforme destinate ad alleggerire la pressione fiscale sugli agricoltori, un primo miglioramento nella vita dei contadini si ebbe con il passaggio dei latifondi delle fondazioni pie al controllo statale diretto. Il codice civile del 1926 riuscì poi a unificare secondo i modelli tipizzati europei le forme di proprietà caratteristiche del diritto ottomano, cancellando ogni traccia di proprietà feudale (anche se nella pratica il latifondo continuò a esistere per lungo tempo). In questo periodo

⁸² Z. Y. Herschlag, *Turkey. The Challenge of Growth*, Brill, Leiden 1968, pp. 63-65.

⁸³ Queste espressioni ricorrono in documenti ufficiali di Mustafa Kemal pubblicati in turco nel 1964 e ripresi da Paul Dumont, *Mustafa Kemal invente la Turquie moderne*, Editions Complexe, Bruxelles 1983, p. 84. Sui rapporti turco-sovietici in quegli anni è utile vedere l'intero capitolo *L'aide bolchevique*, pp. 83-88. Cfr. anche Paul Dumont, *L'Axe Moscou-Ankara. Les relations turco-soviétiques de 1919 à 1922*, "Cahiers du monde russe et soviétique", XVIII, 1977, p. 169 ss.

⁸⁴ Ziya Gökalp, *Turkish Nationalism and the Western Civilization*, Columbia University Press, New York 1959, p. 310 s.

vennero distribuite ai contadini anche le terre passate in proprietà dello Stato, soprattutto al fine di indennizzare coloro che erano stati danneggiati nel corso delle guerre.

Lo sviluppo industriale partiva da una situazione negativa, poiché le guerre avevano distrutto il primo embrione di industria nazionale voluto dai Giovani Turchi. Accanto al controllo del sistema bancario, per finanziare lo sviluppo industriale, Kemal Atatürk ebbe cura di acquistare le imprese di proprietà straniera, soprattutto nel campo dei servizi pubblici e delle materie prime. A partire dagli anni Trenta si cercò di sviluppare l'economia turca secondo piani quinquennali di ispirazione sovietica.

Lo sviluppo industriale produsse un primo embrione di classe operaia e, quindi, le prime esigenze di una legislazione sul lavoro, anch'essa molto esitante e arretrata nonostante il richiamo al modello sovietico. A partire dal 1924 i datori di lavoro vennero obbligati a concedere la festività settimanale e a limitare la settimana lavorativa a 60 ore. Esisteva però il divieto di istituire sindacati di classe e il divieto di scioperare era sanzionato dal codice penale. Simmetricamente si vietava la serrata ai proprietari.

Nel suo complesso, nei primi decenni del Novecento lo sviluppo economico della Turchia non fu dunque strepitoso, ma condusse sicuramente quello Stato verso un limitato benessere. Un indicatore di questo miglioramento può essere il tasso di cambio della lira turca: mentre nel 1930 occorrevano 2,12 lire turche per acquistare un dollaro, nel 1939 ne occorrevano 1,28. Questo miglioramento economico, anche se non deve essere sottovalutato, non risolse però i problemi della Turchia, che sul piano economico non ha ancora raggiunto il livello medio dell'Unione Europea. L'ammodernamento della Turchia non ha quindi prodotto risultati comparabili a quelli del Giappone né sul piano economico né sul piano giuridico.

* * *

Il principio del laicismo – fondamentale per il regime di Atatürk e oggi nuovamente al centro dell'attenzione con l'attuale reviviscenza dell'Islam – va considerato nel contesto degli altri cinque principi. Questo collegamento non va dimenticato, anche se, data la sua importanza, su di esso si concentreranno le prossime pagine.

16. Il laicismo secondo Kemal Atatürk

Atatürk non ha scritto un testo esemplare che esponga sistematicamente la sua dottrina dello Stato e dell'esercizio del potere. Per lui infatti ogni dottrina così formulata tende a cristallizzarsi ed impedisce quindi l'evoluzione tanto del pensiero quanto dell'azione. Perciò la sua concezione dei sei principi fondamentali sopra esposti e, in particolare, del laicismo deve essere dedotta dai suoi discorsi e dalle sue decisioni, ovvero ricostruita attraverso la letteratura secondaria.

Non mancano tuttavia passi da cui emerge una sua descrizione del laicismo a volte per opposizione alla situazione preesistente, come quando l'Islam era religione di Stato sotto la costituzione del 1924:

“La Turchia non ha una religione di Stato. Tutte le leggi e i decreti dello Stato vengono emanati ed eseguiti in base alle esigenze del mondo, secondo i principi e le forme offerti dalla civiltà moderna. Poiché la religione è un problema di coscienza, la Repubblica considera la separazione dei pensieri religiosi dagli affari mondani e statali, nonché dalla politica, come il principale fattore nel progresso moderno della nostra nazione”⁸⁵.

Atatürk rifiuta non l’Islam, ma la sua degenerazione causata da religiosi impreparati o corrotti, che generano nel popolo un “atteggiamento spirituale” debole: “Devo ammettere, - affermò in un discorso del 1923, - che i paesi islamici dall’Oriente all’Occidente sono stati calpestati dal nemico e da lui ridotti in catene perché le società del mondo islamico sono dominate soltanto da errati atteggiamenti spirituali”⁸⁶. La sua spiegazione della decadenza islamica e, in particolare, ottomana si fonda dunque su una visione idealistica, che negli anni Sessanta verrà attaccata dai marxisti turchi (cfr. *infra*, § *). Accanto ad essa, però, Atatürk aveva derivato dal positivismo comtiano una visione scientifica del mondo, anzi una vera e propria fede nella scienza. A causa dei frequenti richiami alla ragione, la sua posizione è stata accostata anche al teismo dell’illuminismo francese, che può essere giunto sino a lui attraverso i nazionalisti turchi esaminati in precedenza.

La colpa della degenerazione dell’Islam va attribuita ai religiosi (ulema) corrotti o impreparati, che hanno trasformati la religione in uno strumento del potere sultanale. Atatürk aveva anche i suoi motivi personali per opporsi a quest’uso politico della religione. Infatti il sultano Maometto VI aveva fatto emanare una *fetva* che condannava come ribelli tutti coloro che combattevano per la salvezza della Turchia nella guerra di liberazione, colpendo così anche Atatürk e il suo esercito. Nel discorso del 1923 sopra ricordato Atatürk dichiarava che quella *fetva* era un attacco non tanto alla sua persona, quanto alla vita della nazione stessa: “Quello che io ed i miei seguaci faremo di certo sarà di abbattere coloro che hanno compiuto questo passo”⁸⁷.

Per mantenere l’appoggio dei contadini dell’Anatolia, nel corso della guerra Atatürk non si schierò contro il Califfato; però, proclamata la repubblica nel 1923, lo fece abolire l’anno dopo. Seguendo le

⁸⁵ Afetinan, Afet, *Medeni Bilgiler ve M. Kemal Atatürk’ünel Yazilari*, Ankara 1969, p. 36 (il testo di Atatürk è riferito dall’autrice, una figlia adottiva di Atatürk che divenne poi sua compagna e influenzò Atatürk (anche verso l’apertura verso i diritti delle donne); il passo è citato da Wedel, Heidi, *Der türkische Weg zwischen Laizismus und Islam. Zur Entwicklung des Laizismusverhältnisses in der türkischen Republik*, Leske und Budrich, Opladen 1991, [141 pp.], p. 26. L’autrice tedesca traduce ampi stralci da fonti originali turche, qui riprese nelle pagine seguenti.

⁸⁶ Discorsi e scritti di Atatürk sono raccolti in: *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri*, Istanbul, vol. 1 (1919-1938), 1945; vol. 2 (1906-1938), 1952; vol. 3 (1918-1937), 1961, d’ora in poi citati (come per il passo riportato nel testo) così: SD II, p. 138 s.; it. in Wedel, *Der türkische Weg*, cit., p. 17.

⁸⁷ SD II, p. 147; Wedel, *Der türkische Weg*, cit., p. 18.

idee di Gökalp, Atatürk vedeva questa divisione tra potere politico e religioso come un passo verso la divisione del lavoro sociale e verso la formazione dei gruppi sociali specializzati previsti da Durkheim. Inoltre il grande impero multinazionale ottomano era finito con la Grande Guerra e un'unica autorità religiosa non poteva quindi guidare popoli ormai suddivisi in Stati nazionali: la visione dell'Impero coincidente con la comunità dei fedeli (umma) era tramontata per sempre e, quindi, dovevano scomparire anche le istituzioni non più in armonia con i tempi nuovi.

Il fondamento positivistico del suo pensiero lo portava a respingere ogni forma di superstizione e quindi a volere un Islam riformato e, soprattutto, separato dallo Stato: per lui "il vero Islam" deve essere "una religione razionale e ragionevole". Infatti "la nostra religione è una religione estremamente ragionevole e naturale. Per essere naturale, una religione deve essere in armonia con la ragione, con la tecnica, con la scienza e con la logica. E la nostra religione corrisponde appieno a questi requisiti"⁸⁸. Nel giorno della proclamazione della Repubblica ribadiva: la nostra religione "non contiene nulla che contraddica la ragione e ostacoli il progresso"⁸⁹.

Però l'Islam secondo il rivoluzionario Atatürk non era l'Islam millenario delle campagne anatoliche. Il nuovo Stato repubblicano dovette quindi prendere una serie di misure per tradurre in pratica il principio del laicismo, poiché solo la sua realizzazione avrebbe aperto le porte alla modernizzazione sociale ed economica della Turchia.

Subito dopo la proclamazione della Repubblica le scuole pubbliche (laiche, *mektep*, contrapposte alle scuole coraniche, *medrese*) offrivano un insegnamento religioso. Ventisei appositi istituti preparavano degli imam secondo questo Islam riformato e la tradizionale università di Istanbul (Darüfünun) inaugurò nel 1924 una facoltà di teologia. Tuttavia la riforma kemalista dell'Islam incontrò forti resistenze e queste istituzioni vennero progressivamente abolite, tanto che nel 1938, anno della morte di Atatürk, avevano cessato di esistere. Solo nell'università di Istanbul, riformata nel 1933, la facoltà teologica si trasformò in "Istituto per lo studio dell'Islam". Complessivamente, quindi, la politica religiosa di Atatürk fu un insuccesso, anche se in un primo momento egli progettò un piano sistematico di riforme religiose.

Sul piano dell'organizzazione religiosa, invece, la presa del nuovo Stato si fece sentire attraverso l'abolizione dei ministeri che si occupavano del diritto islamico (sharia) e delle fondazioni pie, sostituiti da un "Presidio per gli Affari Religiosi", che controlla persone, entità, pubblicazioni e prediche collegate con la religione, giungendo ad emettere pareri su questioni religiose ed etiche che, in precedenza, erano prerogativa del clero (cfr. *infra*, § 19)⁹⁰.* Questo ufficio ricevette una

⁸⁸ SD II, p. 89, discorso del 1923; Wedel, *Der türkische Weg*, cit., p. 21.

⁸⁹ SD III, p. 70, Wedel, *Der türkische Weg*, cit., p. 21.

⁹⁰ RUMPF, Christian, *Das Präsidium für Religionsangelegenheiten*, „Zeitschrift für Türkeistudien“, 2, 1989, n. 1, pp. 21-35.

consacrazione costituzionale nel 1961 (art. 154) e la costituzione del 1982 precisò che questo ufficio “deve assolvere i compiti elencati nell’apposita legge, e precisamente in modo conforme al principio del laicismo, lontano dalle opinioni politiche e mirando alla solidarietà e all’integrità della nazione” (art. 136). Rispetto ad altre organizzazioni legate all’Islam, è stato osservato che questo ufficio “pratica un Islam particolarmente moderato, illuminato e tollerante rispetto alle altre religioni, caratterizzato però da una serie di elementi nazionalistici che lo pongono in contraddizione con i principi islamici dell’*umma*”⁹¹, cioè della comunità dei fedeli, che è al di sopra delle divisioni nazionali.

Mentre la costituzione del 1924 dichiarava l’Islam religione di Stato (art. 2), il principio del laicismo era già stato richiamato esplicitamente anche nell’art. 2 della costituzione del 1937. Per questa via ogni atteggiamento contrario al laicismo diviene un reato secondo le leggi che si ispirano a questo dettato costituzionale. Si lascia così l’ambito delle considerazioni teologiche – che in Atatürk potevano essere fondate tanto su una sua visione razionalistica dell’Islam, quanto su considerazioni di Realpolitik che consolidassero la Repubblica turca – per esaminare le misure concrete con le quali Atatürk mise in pratica il principio del laicismo.

Anzitutto vennero aboliti tutte le istituzioni che – secondo il principio islamico “L’Islam è religione e Stato” – presentavano una natura religiosa e insieme politica: poiché il Sultano, detentore del potere statale, era anche Califfo, cioè capo del mondo islamico, nel 1922 Atatürk abolì il sultanato, relegando il Califfo al puro ambito religioso. Nel 1924 anche il califfato venne abolito, e con esso i ministeri che si occupavano della Sharia e delle fondazioni pie. Ma uno Stato laico non poteva fondarsi su un diritto di origine religiosa, come la Sharia: di conseguenza vennero aboliti nel 1924 anche i tribunali islamici e, l’anno dopo, gli ordini ed i conventi dei dervisci. La sostituzione del diritto coranico venne infine perfezionata nel 1926 con la recezione di un codice civile modellato su quello svizzero.

17. Il laicismo secondo Niyazi Berkes

Poiché la Repubblica turca fu retta da un partito unico dal 1923 al 1945, le idee di Atatürk furono indiscusse anche perché in quel periodo il dissenso fu represso. Con la fine della Seconda guerra mondiale e sotto l’influenza dell’alleato statunitense, la Turchia passò a un sistema pluripartitico, nel quale poterono manifestarsi anche posizioni divergenti dal kemalismo. Rispetto al laicismo i musulmani assunsero una posizione critica, che andava dal rifiuto del principio stesso alla critica di certe sue concrete attuazioni in quegli anni. Gli intellettuali si schierarono in buona parte a lato di Atatürk, manifestando anche certe deviazioni dal suo pensiero, che peraltro non era privo di ambiguità o contraddizioni, visto che il suo fondatore non aveva voluto fissarlo in una dottrina. Con gli anni

⁹¹ Wedel, *Der türkische Weg*, cit., p. 23.

Sessanta si manifestò anche una critica marxista al kemalismo, della quale si occuperò il prossimo § 18.*

L'impulso dato da Atatürk alla diffusione del sapere occidentale e, in particolare, la fondazione della nuova università di Ankara, avevano favorito lo sviluppo di materie come la sociologia, che a partire dagli anni Quaranta si occupava di analizzare l'impatto della modernizzazione (e quindi del laicismo che ne era la pre-condizione) sulla società turca. Una figura di rilievo di questo gruppo fu il sociologo Niyazi Berkes (1908-1988) che, perfezionatosi in paesi anglofoni, dedicò particolare attenzione al laicismo e all'ammodernamento in Turchia⁹².

Nello studio dei rapporti tra religione e strutture economiche il suo autore di riferimento è Max Weber, che ha studiato le varie religioni mondiali, ma non è giunto a un esame sistematico dell'Islam⁹³. La visione teocratica dello Stato e dei giurisperiti islamici Weber si differenzia da quella di Berkes, con la quale coincide solo quando paragona il califfato al cesaropapismo, inteso come sottomissione del clero al potere secolare. La nozione weberiana di "carisma" viene invece recepita da Berkes, che la applica tanto ai sultani quanto ad Atatürk.

Tuttavia Berkes, pur richiamandosi ad autori occidentali, ritiene che il sistema tradizionale della Turchia ottomana non debba essere identificato con concetti occidentali, analoghi ma non uguali: a suo giudizio, lo Stato ottomano non può essere definito né una teocrazia (perché la religione islamica si pone al servizio dello Stato, in una fusione di Stato e religione), né un sistema feudale (perché dominato dalla tradizione, che vede l'ordine del mondo come voluto da Dio e come tale da conservate anche attraverso lo Stato, almeno secondo i sunniti). Infine nello Stato ottomano il sovrano è la persona scelta da Dio per conservare l'ordine divino del mondo: ma la sacralità è propria del sultanato (come ufficio) e non del sultano (come persona). Il sultano deve gestire il sultanato come un "patrimonio" ricevuto da Dio per essere trasmesso al suo successore, in una struttura sociale

⁹² Vengono qui citate le sole opere di Niyazi Berkes in lingue occidentali: Berkes, Niyazi, *Historical Background of Turkish Secularism*, in Frye, Richard N., *Islam and the West. Proceeding of the Harvard Summer School Conference on the Middle East, July 25-27, 1955*, Mouton, The Hague 1957, pp. 42-68; *Religions and Secular Institutions in Comparative Perspective*, "Archives de Sociologie des Religions", 1963, n. 16, pp. 65-72; *The Development of Secularism in Turkey*, McGill University Press, Montreal 1964, XIII-537 pp.; *The Two Facets of Kemalist Revolution*, "The Muslim World", 64, 1974, n. 4, pp. 133-151.

⁹³ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen, 1920-23, 3 voll.; Approfondiscono l'aspetto dell'Islam in Weber: Schluchter, Wolfgang (ed.), *Max Webers Sicht des Islams. Interpretationen und Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1987, 365 pp.; Turner, Bryan, *Weber and Islam. A Critical Study*, Routledge & Kegan, London – Boston 1974, IX-212 pp. Wedel, *Der türkische Weg*, cit., pp. 78-84, che si richiama a Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, in: *Grundriss der Sozialökonomie*, III Abt., Tübingen 1925.

caratterizzata dall'equilibrio, dalla stabilità e dall'ordine: un sistema ben diverso da quello occidentale, caratterizzato dal mutamento, dall'evoluzione e dalla fede in un continuo progresso. (Wedel, p. 58).

Un sistema politico fondato sulla stabilità può essere mutato solo gradualmente, per esempio attraverso l'interpretazione evolutiva delle regole, oppure può subire un cambiamento radicale in presenza di fenomeni dirompenti: "In this system, – scrive Berkes, - there is room for novelty and change. Only, they have to be incorporated in the traditional system. Thus, this system is capable of growth and innovation but only in so far as the consequences of a new element of culture can be fitted easily into the existing system without violating the basic principles. Therefore, it is only when the structural organization of society, simultaneously shaped by religion and State, breaks somewhere and gives rise to lawlessness, or when a new element comes in and proves to be irreconcilable with the basic principles, that we see a disruption emerging between religion and State, which had been so nicely fitted to each other"⁹⁴. La situazione rivoluzionaria di emergenza nazionale si manifestò con la sconfitta nella Prima guerra mondiale, e in essa si manifestò la forza riformatrice di Kemal Atatürk.

L'ordinamento ottomano, secondo Berkes, è composto da tre elementi: il vertice dello Stato, la legge coranica (la sharia con i suoi ulema) e infine – elemento poco evocato in Occidente – il sufismo ed i suoi seguaci.

È difficile sottoporre ad un'analisi più approfondita questa concezione di Berkes, perché in primo luogo essa gli serve per giustificare le misure di laicizzazione decise da Atatürk e perché, in secondo luogo, ogni approfondimento deve addentrarsi in distinzioni terminologiche dove le parole che designano le istituzioni occidentali non trovano spesso corrispondente nel turco (sia ottomano, sia moderno), e viceversa, anche perché le strutture statuali sono radicalmente differenti⁹⁵.

Dando quindi per scontata un'inevitabile imprecisione terminologica, è utile esaminare gli argomenti con i quali Berkes spiega le riforme di kemaliste, mentre non è possibile esaminare le difese tradizionaliste dello *status quo* pre-kemalista.

⁹⁴ Berkes, Niyazi, *Historical Background of Turkish Secularism*, in Frye, Richard N., *Islam and the West. Proceeding of the Harvard Summer School Conference on the Middle East, July 25-27, 1955*, Mouton, The Hague 1957, p. 47 s.

⁹⁵ Per indicare il 'secolarismo' nel turco ottomano si usava un termine arabo ('*ashriliik*) che, avendo assunto un senso negativo, con l'avvento della Repubblica venne sostituito con *layklik*, derivato dal francese 'laïque', 'laïcité'. Questa etimologia colta era però ignota ai più, che riconducevano invece il termine *layklik* all'arabo *la'ik* (adatto). Wedel, *Der türkische Weg*, cit., p. 71, esaminando questi termini, nota che Berkes giustamente preferiva 'secolarismo' e sua volta propone un termine in turco moderno che contiene la radice *çağ* (epoca, cioè 'secolo'). Invece 'laico' come contrapposto a 'clero' (cioè alla Chiesa come istituzione) era difficilmente applicabile all'Islam, che non ha una struttura ecclesiale gerarchica.

Riprendiamo i tre elementi appena elencati – Stato, sharia e sufismo – secondo le spiegazioni di Berkes. Anzitutto egli definisce la posizione del Sultano e Califfo in modo da non qualificare come “teocrazia” un Stato che univa nella stessa persona il potere politico e quello religioso. Sin dalle origini, sostiene, non era chiaro se il Califfato fosse un potere solo religioso o anche politico; questa commistione si conservò sino alla fine dell’Impero ottomano e quindi, l’abolizione del Sultanato comportò inevitabilmente anche quella del Califfato. La religione come elemento di coesione del popolo turco venne così sostituita dall’organizzazione kemalista che Berkes definiva “nazionale e democratica”, ma che considerava non ancora conclusa negli anni Sessanta.

La Sharia, o legge coranica, è un insieme di regole e riti che coinvolgono anche la vita civile e alle quali lo Stato ottomano ha conferito forza di legge e, quindi, l’appoggio del braccio secolare. Quindi la legge coranica e il potere statale sono reciprocamente vincolati: la sharia indica quale è la tradizione e lo Stato tutela con la forza la tradizione così individuata⁹⁶. La corretta affermazione corrente, secondo cui la sharia non regola il diritto pubblico, serve a Berkes per rafforzare la sua visione della natura non teocratica dello Stato ottomano: il suo diritto pubblico trae origine dal potere statale, e i giurisperiti (ulema) operano come impiegati dello Stato nel mantenimento dell’armonia tra sharia e mondo secolare. Con le riforme ottocentesche (Tanzimat) e il trasferimento di funzioni prima religiose a vari ministeri (cfr. §)*, il potere degli ulema venne progressivamente ridotto, provocando un loro eccessivo attaccamento alla tradizione coranica e facendone quindi una forza reazionaria che si opponeva alle riforme. Ad Atatürk non restò quindi che ricondurre gli ulema alla loro funzione esclusivamente religiosa.

Nel XVII secolo si erano verificate tensioni non fra ulema e Stato, ma tra ulema e mondo sufico: si giunge così al terzo elemento indicato da Berkes come parte dello Stato ottomano. Il sufismo è per Berkes un movimento per lo più apolitico, ma a volte anche coinvolto in sommosse. Berkes vede in esso uno dei fattori che unificavano la società ottomana, ma che non appoggiavano le riforme kemaliste, e per questo lo definisce un movimento “politicamente nichilista”.

Con le sempre più radicali riforme dei secoli XIX e XX, la religione costituì un rifugio per i ceti che rifiutavano la modernizzazione. Verso quest’ultima spingevano anche gli Stati occidentali, interessati non al progresso turco, ma ad assicurarsi territori dell’Impero ottomano. Lo Stato ottomano manifestò un’incomprensione profonda verso il movimento colonialista dell’Europa che lo andava investendo: anziché vedervi un tentativo di espansione economica, lo interpretò come una guerra di religione e reagì ad esso con il Panislamismo, che durava ancora quando il Sultanato venne sostituito dal governo dei Giovani Turchi e che subì un brusca interruzione soltanto con l’arrivo di Kemal Atatürk.

⁹⁶ Berkes, *Historical Background of Turkish Secularism*, in Frye, *Islam and the West*, cit., p. 47.

Nel corso di questa evoluzione l'Islam ottomano si rivelò incapace di riformarsi e si ritirò su posizioni conservatrici. Però negli Stati islamici l'interseccio tra religione e potere è più profondo di quello che si verifica negli Stati cristiani moderni, dove le due sfere sono separate. Nel tardo Impero ottomano la religione si opponeva drasticamente al cambiamento, che era invece ciò che esigevano crescenti forze sociali e soprattutto un'energica élite modernista. Per Berkes l'Islam ottomano non poteva seguire i compromessi con il potere che avevano caratterizzato le diverse evoluzioni del cristianesimo ortodosso (subordinato allo Stato), del cattolicesimo (che accetta *obtorto collo* la libertà di religione), e del protestantesimo (che accetta il pluralismo religioso).

La distinzione tra 'laicismo' e 'secolarismo' introdotta da Berkes può sembrare artificiosa, ma deriva dalle peculiarità del mondo islamico. Se per 'laicismo' si intende la divisione tra titolari di dignità ecclesiastiche e funzionari civili, cioè la separazione tra Chiesa e Stato, il concetto non è applicabile all'Islam, che non ha un clero gerarchicamente strutturato. Questa distinzione era stata usata anche per dichiarare che il laicismo non era applicabile al mondo turco-islamico. Meglio quindi usare il vocabolo 'secolarizzazione', che richiama la divisione mondo materiale e mondo spirituale, e relega la religione a quest'ultimo. Tuttavia Berkes non segue poi rigorosamente questa distinzione. In conclusione, "Secularisation or laicization meant the transformation of persons, offices, properties, institutions, or matters of an ecclesiastical or spiritual character to a lay, or worldly position. It has been usual to designate as 'secularized' or 'laicized' any institution withdrawn from the jurisdiction of a religious authority"⁹⁷.

Ricordando come fosse fallita la riforma di Atatürk, mirante a un Islam razionale, Berkes ritiene che nella Repubblica debba esistere una netta separazione tra Stato e islam e, in particolare, che lo Stato debba difendersi da infiltrazioni religiose. Per questo egli approvava la legge del 1938 che vietava la fondazione di associazioni ("sette") fondate su scuole coraniche, il divieto di associazioni e partiti con finalità religiose e, infine, l'inserimento nel codice penale del 1949 dell'articolo 163, che puniva le azioni e i discorsi contrari al principio costituzionale del laicismo.

Però, come spiegare la rinascita dell'Islam nonostante questa difesa dello Stato laico? Secondo Berkes, il sistema pluripartitico instaurato tra il 1945 e il 1980 - tra la fine della guerra e il regime militare - avrebbe favorito la formazione di gruppi islamistici; inoltre l'orgoglio per l'indipendenza nazionale, che aveva agito come collante delle riforme di Atatürk, si era affievolito con la fine della guerra ed aveva aperto le porte ad una ripresa dell'Islam tradizionale.

Berkes vede nel nazionalismo lo strumento con cui la Repubblica può contrastare la rinascita del vecchio Islam come elemento di unificazione popolare: in questo modo, laicismo e nazionalismo vengono ad essere strettamente congiunti, e insieme favoriscono la modernizzazione. Per Berkes

⁹⁷ Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, cit., p. 5. Berkes riconduce il laicismo al mondo cattolico e il secolarismo a quello protestante, ma ciò non ha rilevanza ai fini della presente analisi.

quest'ultima deve avere come modello le strutture dell'Occidente, ma non necessariamente il capitalismo: ritorna qui la difesa della "Kultur" autoctona, anche se si recepisce la "Zivilisation" occidentale. Questa posizione è probabilmente legata alla difesa delle forme dirigistiche delle riforme kemaliste, ma hanno ormai un valore soltanto storico di fronte allo sviluppo economico della Turchia del terzo millennio.

18. Il laicismo secondo Çetin Özek

Se la posizione politica di Berkes può essere definita un kemalismo socialdemocratico, con il giurista e politologo Çetin Özek (1934-2008) si entra invece nella critica marxista al kemalismo. Questa posizione politica rese accidentata la carriera universitaria di Özek, che nella sua vita dovette alternare l'insegnamento al giornalismo. La sua tesi di dottorato del 1961 altri suoi scritti sono dedicati al laicismo turco, tema al quale, all'inizio degli anni Ottanta, impone una radicale revisione in senso marxista.

La tesi venne pubblicata nel 1962 ed i suoi temi politici vennero ripresi nel 1964; la revisione del suo concetto di laicismo è invece contenuta nel volume *Stato e religione*, pubblicato intorno al 1982 (ma la data non è certa) solo in turco e perciò qui esposto sulla base del testo di Heidi Wedel⁹⁸.

Nella sua analisi del 1982 Çetin Özek usa i concetti di base e sovrastruttura, (che invece Berkes aveva respinto richiamandosi a Max Weber) e colloca la religione tra gli elementi sovrastrutturali. Egli evita però di additare nella sola religione, in modo meccanicamente materialistico, la causa dell'arretratezza economica della Turchia: per lui essa è infatti determinata dall'unione di più concause storicamente presenti, cui si unisce anche la religione.

Nel descrivere l'evoluzione politica delle società dalle origini ai giorni nostri, Özek giunge alla società borghese e in essa vede il laicismo prendere forma come una delle libertà individuali. Nello Stato borghese non si era giunti alla fusione tra Stato e religione come nell'Impero ottomano. Quando una costituzione borghese riconosce una religione di Stato, Özek parla di "semi-teocrazia". Nel fascismo italiano l'unione tra Stato e religione gli sembra apparente: Özek vi scorge un uso della religione a favore dello Stato, mentre in realtà il fascismo eleva a religione civile il partito e il capo. Anche la società capitalistica, infine, gli sembra solo parzialmente laica perché usa la religione per controllare il popolo. Per Özek solo il socialismo elimina l'influenza della religione creando l'eguaglianza socio-economica dei cittadini, che in questo modo non avvertono più l'esigenza di specchiarsi nel mondo illusorio della religione. Quindi nel suo socialismo tutte le religioni sono uguali e tutti sono liberi di seguire quella con cui si identificano, fino a quando le religioni si eliminano da sé. Özek riconosce che

⁹⁸ Çetin Özek, *Türkiyede Laiklik*, Baha Matbaası, Istanbul 1962, XXX-565 pp.; id., *Türkiyede gerici Akımlar*, Varlık Yayınevi, Istanbul 1964, 300 pp.; id., *Devlet ve Din*, Ada Yayınları, Istanbul ca. 1982, 701 pp. Su quest'ultimo volume: Wedel, *Der türkische Weg*, cit., pp. 87-130.

questa visione – benché ispiratagli dal socialismo reale - non corrisponde alla prassi né dell'Unione Sovietica, né delle democrazie popolari. Però, in contrasto con l'ateismo di Stato di quei paesi, propone un'alleanza tra i partiti comunisti e i movimenti islamico-nazionalisti che praticano la lotta per la liberazione nazionale⁹⁹.

Infatti gli Stati islamici erano stati in vario modo colonizzati dagli occidentali perché economicamente arretrati. Ma Özek rifiuta di ricondurre questa arretratezza all'Islam, come invece faceva Berkes.* Dal Tanzimat in poi, l'errore dei riformisti, era consistito nel voler fondere la civiltà occidentale con i principi islamici. Questa fusione si era rivelata impossibile e l'unica via per lo sviluppo passava quindi soltanto per la secolarizzazione. In Turchia si era infatti generato un contrasto tra il capitalismo d'importazione (con il suo diritto, la sua economia, i suoi consumi) e il mondo islamico, che non era stato in grado di adeguarsi culturalmente a questa trasformazione e che ad essa reagiva avversandola.

Un'apparente fusione tra Islam e ammodernamento si ebbe nei movimenti arabi dell'inizio del secolo XX, quando alcuni capi nazionalisti laici ricorsero all'Islam per rafforzare il proprio movimento anticoloniale. Per Özek questi movimenti erano però contraddittori: da un lato, favorivano un'evoluzione moderna nelle statiche società islamiche, dall'altro, però, non potevano contare su una borghesia dinamica che li sostenesse e, quindi, ricadevano in un atteggiamento conservatore. Tuttavia l'esempio della trasformazione socio-economica in Algeria, Egitto, Siria e Tunisia permette a Özek di affermare che l'Islam non può essere considerato l'unica causa dell'arretratezza dei musulmani.

Concentrando l'attenzione sull'Impero ottomano, Özek e Berkes concordano nel negare che esso fosse una teocrazia, in quanto a loro giudizio il bene dello Stato predominava su quello dell'Islam. Piuttosto quell'impero si fondava su un conservatorismo e tradizionalismo accentratore di tipo feudale, che includeva l'Islam perché riteneva che l'ordine del mondo ottomano fosse divino e immutabile.

Tuttavia Özek e Berkes forniscono due interpretazioni divergenti dell'imitazione dell'Occidente, iniziata nel Settecento e continuata sino ad Atatürk. Berkes considerava positivamente ogni riforma, ma riteneva che il loro insuccesso fosse dovuto alla natura conservatrice dell'Islam. Özek vedeva

⁹⁹ Il filosofo irano-afghano Jamal al-Din al-Afghani (1839-1897) è il fondatore del Panislamismo ed a lui si richiamano molti movimenti riformatori dell'Islam (Jäschke, Gotthard, *Der Islam in der neuen Türkei. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung*, "Die Welt des Islams", 1951, n. 1, p. 13). L'egiziano Hassan al-Banna (1906-1949) fondò in Egitto i Fratelli Musulmani come movimento di tutto l'Islam diretto contro tutti i colonialismi occidentali e, oggi, il più importante movimento islamico. Il bolscevico tataro Mirza Sultan-Galiev (1892-1940) fu presidente del Commissariato Centrale Bolscevico Musulmano e fondatore del Partito Comunista Musulmano. Espulso nel 1923 dal Partito Comunista dell'Unione Sovietica, si dedicò alla lotta illegale per l'autonomia dei popoli turchi e per questo fu incarcerato e ucciso durante le purghe staliniane (Hodgin, Thomas, *The Revolutionary Tradition in Islam*, "Race and Class", 21, 1980, n. 3, pp. 229-233; Rodinson, Maxime, *Marxisme and the Muslim World*, Zed Press, London 1979, pp. 133-141; originale francese: Paris 1972).

invece nelle riforme soltanto una serie di imitazioni realizzate nell'interesse del colonialismo o neocolonialismo occidentale, e che perciò avevano provocato un'opposizione islamica perché i modelli occidentali erano stati imposti dall'alto e gestiti da gruppi elitari. Questa opposizione trova espressione nella costituzione del 1876, che riconosce l'Islam come religione di Stato.* Per Özek questo dimostra che era di fatto impossibile introdurre il laicismo attraverso le riforme dell'epoca ottomana.

Infatti uno Stato laico, per Özek, deve stabilire l'eguaglianza di tutte le religioni, e non privilegiare una religione di Stato. Le regole dello Stato laico devono essere emanate nell'interesse della buona amministrazione, e non perché conformi a precetti religiosi. Indubbiamente possono verificarsi coincidenze tra questi due indirizzi, ma soltanto perché le esigenze della buona amministrazione coincidono con quelle religiose. Ogni cittadino ha il diritto alla libertà di religione, né lo Stato può imporre obblighi religiosi sotto forma di doveri pubblici. L'esercizio della libertà religiosa deve essere reso effettivo dallo Stato laico, reprimendo anche gli attacchi contro di essa. Infine, data la peculiare storia della Turchia repubblicana, la propaganda a favore dello Stato teocratico è ammessa se rispetta le leggi, mentre va proibita se è ad esse contraria. Berkes sembra invece propenso a una proibizione generale, contro la quale Özek obietta che una legge imposta dall'alto dovrebbe essere applicata con la forza, il che indebolirebbe il principio del laicismo, come è avvenuto in Turchia.

Una verifica empirica di questo dibattito venne provocata nel 1986 dal divieto di portare il velo islamico turco (türban) nelle università, ritenuto un simbolo della "reazione islamica" alla società laica. Questa misura provocò la protesta non solo dei musulmani praticanti, ma anche di molti democratici che vedevano in quel divieto una lesione della democrazia; lesione oltretutto anche inefficace, perché la repressione aveva rinfocolato le polemiche di chi era contrario al laicismo.

Considerando le riforme di Atatürk, Özek ritiene che il laicismo non sia un mezzo per cambiare la società, bensì debba essere il risultato di questo cambiamento: in altre parole, non è il laicismo a dover promuovere certe strutture sociali ma, al contrario, solo dal rinnovamento sociale può sorgere il laicismo. Se manca questa convinzione di base, il laicismo si trasforma in coazione, contro la quale la società reagisce¹⁰⁰. Proprio questo è stato il percorso della Turchia kemalista, secondo Özek: Atatürk propose un modello di ammodernamento in cui il laicismo era la condizione per una società industrializzata; poiché mancavano le condizioni sociali per l'accettazione del laicismo, il regime kemalista dovette imporlo in modo sempre più autoritario e, alla fine, la società turca si divise: da un lato, si formò un'élite avvantaggiata dall'occidentalizzazione e, dall'altro, rimase un vasto ceto di esclusi (non solo il popolo non abbiente, ma anche i maggiorenni dell'estinta società sultanale, espropriati da un giorno all'altro), che alimentavano la conservazione propria della tradizione islamica.

¹⁰⁰ Un esempio tipico è la resistenza a sostituire il matrimonio islamico con quello civile.*

A simbolo di questo atteggiamento repressivo può essere preso il già citato articolo 163 del codice penale turco, che punisce ogni azione o espressione anti-laicista. Il codice penale turco aveva preso a modello quello italiano, però quella norma venne aggiunta tenendo conto della situazione specifica della Turchia. I sostenitori di questa misura repressiva affermavano che essa in realtà tutelava la libertà di religione garantita dal laicismo.

Özek invece la riteneva in contrasto con la libertà di opinione e con i principi democratici. A sostegno di questa sua critica richiamava i divergenti criteri di applicazione di quel divieto: negli anni Quaranta e Sessanta se ne era fatta un'applicazione rigorosa, mentre negli anni Cinquanta e Settanta subentrò un atteggiamento tollerante verso la propaganda islamica. Per esempio, sulla base dell'articolo 163 il tribunale vietò nel 1971 il Partito Nazionale dell'Ordine (Milli Nizam Partisi, MNP) fondato l'anno prima, però non intervenne quando i dirigenti di partito vietato passarono nel 1972 a dirigere il Partito della Salvezza Nazionale (Milli Selamet Partisi, MSP). Numerosi suoi membri occuparono posti di governo in varie coalizioni, fino a quando il colpo di Stato militare del 1980 vietò tutti i partiti politici. Con la metà del Novecento l'analisi teorica del laicismo in Turchia si intreccia sempre più con gli eventi contemporanei, nei quali l'Islam acquista una crescente rilevanza: da un lato, il laicismo kemalista imponeva di incanalarlo a favore della modernizzazione dello Stato; dall'altro, la crescente pressione popolare esigeva una sua maggiore rappresentanza politica, che andò crescendo a partire dagli anni Ottanta. In questo contesto, il rapporto con il laicismo kemalista divenne l'elemento identificante dei partiti politici che cercavano il favore degli elettori. Da mezzo secolo Turchia è perciò sottoposta a tensioni anche laceranti, che nel prossimo paragrafo potranno essere accennate in modo soltanto schematico.

19. Il laicismo turco tra potere militare e rinascita islamica

Il problema religioso nell'attuale repubblica turca non è paragonabile a quello degli Stati occidentali, perché, da un lato, anche l'élite governativa kemalista riconosce oggi che l'Islam è parte integrante dell'identità nazionale turca, mentre, dall'altro lato, l'Islam non è una religione limitata alla sfera privata, ma si presenta con il motto "L'Islam è Stato e religione": un atteggiamento che ostacola ogni misura politica laicista di separazione fra Stato e religione.

La Repubblica turca è un *unicum* fra gli Stati con popolazione islamica: i turchi costituiscono la principale etnia ed i curdi la minoranza più rilevante; entrambi i gruppi seguono l'Islam nelle due correnti dei sunniti (maggioritari) e degli aleviti (minoritari). Però sunniti e aleviti si distribuiscono in entrambi i gruppi etnici e i censimenti dello Stato kemalista non distinguono all'interno dell'unica categoria dell'Islam. Inoltre "la Turchia è l'unico paese fra gli Stati islamici in cui l'Islam non è religione di Stato ed in cui, contemporaneamente, il laicismo è sancito dalla costituzione. Però oggi, di

fatto, la Turchia si presenta molto più islamica che negli anni Sessanta e Settanta”¹⁰¹. Questa contraddizione si riflette anche nel fatto che la quasi totalità (il 99%) della popolazione turca si dichiara musulmana e chiede quindi una rappresentanza nella politica odierna, mentre al tempo stesso il “modello turco” viene presentato come un augurabile sbocco democratico alla “primavera araba” iniziata nel 2010¹⁰².

Parlando della Turchia attuale, è necessario un chiarimento terminologico. Il termine ‘Islam’ indica la religione praticata dai ‘musulmani’: a entrambi si riferisce l’aggettivo ‘islamico’. In particolare, è ‘islamico’ lo Stato che riconosce l’Islam come religione di Stato e applica in tutto o in parte il diritto coranico, o sharia. La società turca è quindi ‘islamica’, poiché segue maggioritariamente l’Islam, mentre lo Stato turco non può essere definito ‘islamico’, perché si fonda su principi laici. ‘Islamismo’ e ‘islamistico’ designano invece il movimento politico che subordina la politica all’Islam e la costituzione al Corano, assumendo spesso tratti rivoluzionari. L’Iran è quindi uno Stato ‘islamista’, a differenza della Turchia. In quest’ultima esistono partiti ‘islamici’, che partecipano alle elezioni democratiche, anche se sono presenti movimenti ‘islamisti’, che vengono contrastati dallo Stato kemalista¹⁰³.

¹⁰¹ Karakas, Cemal, *Türkei: Islam und Laizismus zwischen Staats-, Politik- und Gesellschaftsinteressen*, Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung, Frankfurt a.M. 2007, 41 pp. (p. 1). A questo saggio sono debite di molti dati del presente paragrafo. Cfr. inoltre: ÖNIS, Ziya, *Political Islam at the Crossroads. From Hegemony to Co-Existence*, “Contemporary Politics”, 7, 2001, n. 4, pp. 281-298; Yavuz, M. Hakan, *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford University Press, London 2003, XIV-308 pp.; id., *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, XV-301 pp.; Rumpf, Christian, *Fundamentalismus und Religionsfreiheit in der Türkei in Verfassung, Recht und Praxis*, “Verfassung und Recht in Übersee”, 32, 1999, n. 32, pp. 164-190; ARAT, Yeşim, *Rethinking Islam and Liberal Democracy. Islamist Women in Turkish Politics*, State University of New York Press, Albany 2005, IX-150 pp.; Çavdar, Gamze, *Islamist New Thinking in Turkey. A Model for Political Learning?*, “Political Science Quarterly”, 12, 2006, n. 3, pp. 477-497; Hoffmann, Judith, *Aufstieg und Wandel des politischen Islams in der Türkei*, Hans Schiler, Berlin 2008, 146 pp. (2^a ed.); Toprak, Binnaz, *Islam and Democracy in der Türkei*, “Turkish Studies”, 6, 2005, n. 2, pp. 167-186; Bayart, Jean-François, *L’Islam républicain. Ankara, Téhéran, Dakar*, Michel, Paris 2010, 426 pp.; Casier, Marlies, *Nationalism and Politics in Turkey*, Routledge, London 2011, XIX-221 pp. Özoğlu, Hakan, *From Caliphate to Secular State. Power Struggle in the Early Turkish Republic*, Prager, Santa Barbara (Cal.) 2011, X-218 pp.

¹⁰² Nasr, Vali, *The Rise of Muslim Democracy*, “Journal of Democracy”, 16, 2005, n. 2, pp. 13-27; Tepe, Sultan, *Turkey’s AKP [Partito della Giustizia e dello Sviluppo]. A Model Muslim-Democratic Party?*, “Journal of Democracy”, 16, 2005, n. 3, pp. 69-82.

¹⁰³ Su queste distinzioni cfr. Seufert, Günter, *Staat und Islam in der Türkei*, Stiftung Wissenschaft und Politik, Berlin 2004, 29 pp. (p. 7).

Atatürk respingeva come “reazionario” l’Islam popolare - un insieme di consuetudini e di credenze mistiche, alimentate da confraternite¹⁰⁴ – perché lo riteneva la causa dell’arretratezza dell’Impero ottomano. Ad esso contrapponeva un Islam di Stato “progressista”: per incentivarlo fondò nel 1924 il “Presidio per gli affari religiosi” (Diyanet İşleri Başkanlığı, cfr. § 16*), che accentrava la gestione di tutta l’attività dell’Islam sunnita e trasformava i clerici sunniti in dipendenti statali. Il Diyanet costituisce di fatto la struttura ecclesiale ignota all’Islam, detta le regole dalle prediche del venerdì all’uso della *chat* su internet e finanzia dalla costruzione delle moschee all’assistenza dei musulmani turchi all’estero. Il suo bilancio è, per dimensioni, il quarto dello Stato ed è finanziato dalle imposte pagate anche dai turchi cristiani o aleviti: ma i suoi finanziamenti vanno solo all’Islam sunnita. Con ragione si può quindi affermare che nello Stato laico kemalista l’Islam sunnita è – di fatto – la religione di Stato.

Il Partito Popolare Repubblicano (CHP, Cumhuriyet Halk Partisi) venne fondato nel 1923 da Kemal Atatürk e il suo simbolo sono sei frecce in campo rosso, che richiamano i sei principi del kemalismo (cfr.).* Il Partito Popolare Repubblicano governò per due decenni come partito unico (ed è ancora oggi il principale partito d’opposizione). Nel 1946 la Turchia passò al sistema pluripartitico e subito si formarono partiti di centro-destra che miravano a intercettare i voti della popolazione islamica conservatrice, quella cioè delle campagne anatoliche, che costituivano circa il 75% della popolazione turca e che non si identificavano con l’Islam di Stato.

Alle elezioni del 1950 si presentarono 24 partiti, sette dei quali si richiamavano all’Islam: fra di essi era il Partito Democratico (Demokrat Partisi, DP) di Adnan Menderes, che vinse raccogliendo i voti dei ceti scontenti dell’accentramento elitario dei kemalisti del partito unico. A questa vittoria seguì un fiorire di moschee, di scuole coraniche e di facoltà di teologia.

Questa prima affermazione elettorale dell’Islam, sentita come una “reazione religiosa”, allarmò le forze armate, tradizionale bastione dei kemalisti e quindi del laicismo. Esse reagirono nel 1960 con un

¹⁰⁴ L’Islam popolare va da usi pressoché superstiziosi a forme raffinate di mistica, come il sufismo (particolarmente diffuso in Turchia e combattuto dai kemalisti): Schimmel, Annemarie, *Mystische Dimensionen des Islams. Die Geschichte des Sufismus*, Diederichs, Köln 1985, 734 pp. Sulla rilevanza attuale delle tradizionali confraternite (ordini religiosi, in turco *tarikât*): Tapper, Richard (ed.), *Islam in Modern Turkey. Religion, Politics and Literature in a Secular State*, Tauris, London 1994, V-314 pp.; sulla confraternita ottomana cui appartenevano i Giannizzeri (e che quindi scomparve con la loro abolizione): Birge, John K., *The Bektashi Order of Dervishes*, Luzac, London 1937, 291 pp. (ristampata nel 1982: AMS Press, New York, 291 pp.).

Ucar, Bülent, *Recht als Mittel zur Reform von Religion und Gesellschaft. Die türkische Debatte um die Scharia und die Rechtsschulen im 20. Jahrhundert*, Ergon, Würzburg 2005, 406 pp. (Diss. Universität Bonn; analisi delle riforme dell’Islam nella repubblica turca, pp. 107-226; bibliografia in lingue europee, pp. 343-370).

colpo di Stato, condannarono a morte Menderes e proibirono il Partito Democratico. Da quel momento le forze armate esercitarono un controllo diretto sul governo attraverso il “Consiglio Nazionale di Sicurezza”. Quest’ultimo, dominato dai militari, vegliava sulla compatibilità delle decisioni governative con i principi del kemalismo, riservandosi la possibilità di intervenire “anche con la forza” (come si legge nel “Regolamento interno” delle forze armate del 1961).

La modernizzazione forzata di quegli anni provocò crisi, emigrazione e malcontento, che confluirono in un movimento apertamente islamista, ispirato all’Islam politico di Necmettin Erbakan (p. 14). Nel 1970 Erbakan fondò il Partito Nazionale dell’Ordine (MNP, Milli Nizam Partisi) che al panarabismo e al kemalismo del passato contrapponeva un programma islamico ispirato alla morale tradizionale e all’industria statale, ma contrario ai contatti con la nascente Comunità Europea, alla quale dal 1964 la Turchia aveva chiesto di essere associata.

Anche questa ripresa islamica provocò nel 1971 un colpo di Stato militare, che impose forti limiti ai partiti. Erbakan trasformò allora il suo precedente partito nel Partito Nazionale della Salvezza (MSP, Milli Selamet Partisi), apparentemente su posizioni filo-kemaliste (ma solo per evitare il divieto dei militari): nel suo programma figurava anche il laicismo, intenso però come uscita della religione dalla tutela statale voluta da Atatürk.

Il partito di Erbakan vinse le elezioni. La successiva, inedita alleanza tra questo partito islamico con i kemalisti del tradizionale Partito Repubblicano fu segnata, nel 1974, dallo sbarco delle truppe turche a Cipro, con la conseguente crisi dei rapporti con l’Europa e con gli USA. Questo isolamento ebbe due conseguenze: sul piano internazionale, la Turchia cercò nuove alleanze e nel 1976 divenne membro dell’Organizzazione della Conferenza Islamica; sul piano interno, si rafforzarono numerose organizzazioni di stretta osservanza islamica: le moschee passarono da 43.000 (1972) a 57.000 (1983); le scuole per imam da 36 (1960) a 437 (1978). Tuttavia questi dati impressionanti sono dovuti anche al forte incremento demografico, che vide la Turchia passare dai 15 milioni di abitanti del 1940 ai 44 del 1980.

Negli anni Settanta le posizioni politiche interne si radicalizzarono non solo per la disoccupazione e la svalutazione, ma anche per gli attentati che si moltiplicarono a un ritmo pauroso, mentre si succedevano tredici governi. Intanto nel 1979 la rivoluzione islamica aveva preso il potere nell’Iran e l’Ayatollah Khomeini dichiarava che la Turchia laica era per l’Islam una minaccia più grave degli Stati Uniti. Questi ultimi, di fronte a questa situazione, sospesero il blocco all’esportazione di armi in Turchia deciso dopo l’invasione di Cipro. Intanto il 6 settembre 1980 il partito di Erbakan organizzò a Konya una grande manifestazione di protesta contro i problemi interni, accompagnati da dichiarazioni antikemaliste e da esortazioni a seguire anche in Turchia l’esempio dell’Iran khomeinista. Il colpo di Stato dei militari, avvenuto il 12 settembre 1980, fu salutato con sollievo da buona parte dei turchi e dell’opinione pubblica occidentale. Ma l’embrionale democrazia turca era di nuovo sotto tutela.

In vista delle elezioni del 1983, i militari – che avevano intanto praticato una radicale politica di epurazione nell'apparato statale e chiuso oltre 600 enti e associazioni – introdussero uno sbarramento del 10%, escludendo così di fatto i partiti di ispirazione curda, comunista e islamica. Parallelamente veniva predicato un nuovo islamismo di Stato, la “Sintesi Turco-Islamica” (TIS, Türk-Islam Sentezi) che tentava di introdurre nel kemalismo alcuni elementi dell'Islam sunnita. I militari vedevano infatti nell'Islam un fattore di unificazione che avrebbe potuto arrestare il processo di radicalizzazione e frammentazione che durava dal 1968. Il TIS era infatti stato elaborato da un gruppo di intellettuali che si opponevano al movimento del 1968 e si ispiravano invece al conservatorismo proprio dell'era di Thatcher e Reagan: il loro motto era “Caserma, Moschea, Famiglia”.

Sottolineando l'elemento nazionalistico turco all'interno dell'Islam, il governo militare mirava a limitare l'influenza della predicazione islamica proveniente dai paesi arabi, dal Pakistan e dall'Iran. Per rafforzare questo Islam nazionale, l'insegnamento dell'Islam sunnita divenne obbligatorio nelle scuole, mentre era stato facoltativo dal 1948 al 1982. L'incremento dell'offerta religiosa doveva in certo modo compensare la riduzione dello Stato sociale, praticato secondo gli schemi del neoliberalismo¹⁰⁵. Il Diyanet venne potenziato e usato per diffondere il credo islamico-nazionale anche tra i curdi, oggetto di una specifica propaganda anticomunista (o, meglio, contraria al partito Comunista Curdo, PKK).

Il risultato di questa politica del governo militare fu non solo la nazionalizzazione dell'Islam, ma anche l'islamizzazione della nazione: “Con il TIS non si trattava più di estendere ‘più o meno’ l'editto statale di tolleranza rispetto alla religione, ma all'Islam venne riservata un'importante funzione nell'evoluzione socio-politica”. Con le misure dei militari – baluardo del kemalismo laico – “la Turchia laica si è paradossalmente appropriata di un'autorità religiosa superiore a quella che avevano i sultani nell'Impero ottomano”¹⁰⁶.

Le elezioni del 1983 vennero vinte dal Partito della Patria (Anavatan Partisi, ANAP) e divenne premier Turgut Özal, membro di una nota confraternita islamica. Per la prima volta i mezzi di comunicazione mostrarono un primo ministro della Turchia laica che compiva il pellegrinaggio alla Mecca con l'abbigliamento prescritto dalla tradizione islamica. A questo gesto simbolico si accompagnò anche l'apertura del mercato turco ai capitali arabi che, da un lato, rilanciarono banche e turismo, ma dall'altro finanziarono gruppi islamici e sufici (questi ultimi, come si è visto, esponenti dell'Islam popolare proibito da Atatürk).

¹⁰⁵ Le moschee passarono da 57.000 nel 1983 a 72.000 nel 1983; i corsi coranici statali da 2160 nel 1983 a 4890 nel 1990 (Elisabeth Özdalga, *Education in the Name of Order and Progress*, “The Muslim World”, 89, 1999, n. 3-4, p. 430).

¹⁰⁶ Karakas, Cemal, *Türkei: Islam und Laizismus zwischen Staats-, Politik- und Gesellschaftsinteressen*, Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung, Frankfurt a.M. 2007, 41 pp. (p. 19).

Dal 1989 al 1993 Turgut Özal divenne presidente della repubblica, mentre il movimento islamista turco continuava a rafforzarsi, anche per risentimento verso l'Europa che nel 1989 aveva escluso la Turchia dall'Unione Europea e che poi si era mostrata esitante nella guerra di Bosnia. Questo contesto favorì l'ascesa del Partito del Benessere (RP, Refah Partisi)¹⁰⁷ e un ritorno di Erbakan sulla scena politica. Contro la crescente islamizzazione i militari presero di nuovo posizione nel 1997, rendendo pubblica una lista di 18 richieste di indirizzo kemalista per ridurre il peso dell'Islam nella vita pubblica. Nel 1998, infine, la Corte Costituzionale proibì il Partito del Benessere per “violazione del precetto costituzionale sulla divisione tra Stato e religione”; di conseguenza, il patrimonio del partito venne sequestrato e i diritti politici di Erbakan e dei principali esponenti del partito vennero sospesi per cinque anni.

I filo-islamici così colpiti reagirono fondando il Partito della Virtù (FP, Fazilet Partisi) e portando la Turchia davanti al Tribunale Europeo per i Diritti Umani. Quest'ultimo respinse l'accusa perché il Partito del Benessere non aveva preso le necessarie distanze dalla violenza ed aveva chiesto l'introduzione della sharia in Turchia: la sua abolizione non era quindi una violazione dei diritti umani. Questi insuccessi causarono una flessione nei voti del Partito della Virtù nelle elezioni del 1999 e portarono alla sua proibizione nel 2001 perché considerato una rifondazione del Partito del Benessere. Si chiudeva così una fase della vita politica turca caratterizzata dal contenimento dei tentativi di islamizzazione ad opera delle forze laiche e, soprattutto, dei militari.

Con la vittoria elettorale nel 2002 del Partito della Giustizia e dello Sviluppo (AKP, Adalet ve Kalkınma Partisi) e con il premier Recep Tayyip Erdoğan sembrava tornato un kemalismo temperato da un islamismo moderato¹⁰⁸. Questo partito “si ispira chiaramente agli assiomi repubblicani della Turchia” e “rispetta i principi del kemalismo e del laicismo; però il laicismo viene inteso non come controllo, ma come neutralità dello Stato verso *tutte* le religioni”¹⁰⁹. Il suo programma abbandona lo statalismo nell'industria a favore dell'economia di mercato e pone come obiettivo centrale l'entrata della Turchia nell'Unione Europea.

I militari si sono opposti alla rinascita islamica presentandosi come i garanti dell'eredità kemalista e, in particolare, del laicismo repubblicano. Il loro forte potere – rinsaldato dalla partecipazione alla NATO negli anni della guerra fredda – è ancora oggi un tratto saliente della vita politica turca. Ad esso si contrappone un crescente peso dell'Islam politico, in parziale contrasto con il laicismo voluto da

¹⁰⁷ Yavuz, Hakan M, *Political Islam and the Welfare (Refah) Party in Turkey*, “Comparative Politics”, 30, 1997, n. 1, pp. 63-82.

¹⁰⁸ Nel suo primo discorso come premier Erdoğan citò più volte Atatürk. A'altra parte, nel 1998, egli era stato condannato a dieci mesi di reclusione per “reati contro lo Stato” per aver citato una nota poesia del nazionalista Ziya Gökalp (cfr § 5, c) che paragona le moschee alle “nostre caserme e i fedeli islamici ai “nostri soldati”.

¹⁰⁹ Karakas, *Türkei: Islam und Laizismus*, cit., p. 29.

Kemal Atatürk. Tuttavia nessuna di queste due forze in campo può essere considerata un campione della democrazia di tipo europeo. Il loro scontro politico trova una rappresentazione in termini estremi nel romanzo *Neve* di Orhan Pamuk: in esso, la dittatura militare sembra essere l'unica alternativa al fondamentalismo islamico, e il fondamentalismo islamico sembra essere l'unica alternativa alla dittatura militare. Una prospettiva così manichea escluderebbe ogni partecipazione della Turchia all'Unione Europea.

Questa sintesi dell'islamizzazione della Turchia kemalista si può concludere con l'inizio del Terzo Millennio, quando la presenza di un partito islamico moderato ai vertici della Turchia repubblicana si accompagna alla sua richiesta di entrare nell'Unione Europea. Lasciando aperta la questione se questo partito sia islamista o post-islamista, l'attenzione deve ora rivolgersi ai rapporti tra la Turchia contemporanea e l'Unione Europea.

20. La Turchia tra Islam, laicismo e Unione Europea

Giunti così ai giorni nostri, bisogna affrontare il quesito più attuale: l'ingresso della Turchia all'Unione Europea è un bene o un male? Di conseguenza, questo suo ingresso va favorito od ostacolato?

Almeno tre argomenti possono essere addotti a favore del suo ingresso nell'Unione Europea: l'essere stata a fianco delle democrazie occidentali già nella Seconda guerra mondiale, tanto da essere ammessa nella Nato dal 1952, costituendo il più valido baluardo meridionale contro l'Unione Sovietica; l'aver accettato il pluripartitismo dal 1946 (anche se interrotto dai colpi di Stato militari esaminati in precedenza); l'aver sempre manifestato interesse (sia pur con alterna intensità) per l'europeismo che andava prendendo forma, chiedendo già negli anni Sessanta di entrare nella CEE come membro associato e divenendolo dal 1° gennaio 1964.

Almeno tre argomenti possono essere addotti contro il suo ingresso nell'Unione Europea: la crescente islamizzazione della vita politica e sociale, che altererebbe gli equilibri europei (con l'ingresso della Turchia in Europa, questo Stato avrebbe il primo posto nel Parlamento europeo con l'82,5% di deputati, mentre gli islamici in Europa passerebbero dall'attuale 5% al 20% della popolazione comunitaria); il rifiuto di riconoscere come "genocidio" l'eccidio degli armeni, accompagnato da violente reazioni ad ogni accenno a quegli eventi; la costante tensione con la Grecia dovuta alla crisi di Cipro, iniziata nel 1955 e culminata nel 1974 con lo sbarco delle truppe turche sull'isola e la sua divisione in due Stati tuttora esistenti¹¹⁰. Per l'Europa, la questione di Cipro è, in fondo, l'ultimo resto dell'ottocentesca "Questione d'Oriente".

¹¹⁰ Per una sintesi del problema: Losano, *La Turchia tra Europa ed Asia*, cit., in particolare il § 9. *Turchia e Unione Europea: il caso di Cipro* e la bibliografia ivi citata. Cfr. anche George Hill, *A History of Cyprus*, Cambridge University Press, Cambridge 1972, 4 volumi; dopo la divisione dell'isola: Paschalis M. Kitromilides – Marios L. Evriviades, *Cyprus*, Clios Press, Oxford – Santa Barbara 1982, 193 pp.

Come è già avvenuto con l'ammissione degli Stati dell'Europa orientale, anche con l'ammissione della Turchia l'Unione Europea dovrà risolvere un dilemma che si presenta tanto economico quanto strategico. *Dilemma economico*, perché la struttura economico-politica della Turchia non è ancora simile a quella degli Stati dell'Unione Europea. In realtà, questo argomento valeva per il "nucleo duro" dei vecchi Stati membri: ora – avendo ammesso la Bulgaria e la Romania – è difficile dire che la Turchia sia ad essi disomogenea. Tuttavia alcune correzioni da parte turca sono ritenute inevitabili. *Dilemma strategico*, perché la Turchia continua, come in passato, ad essere un baluardo contro l'ondivaga Russia, mentre è divenuta un baluardo contro la polveriera del Caucaso; ma soprattutto perché costituisce un ponte e, al tempo stesso, un baluardo verso gli Stati islamici.

Il problema strategico si pone in termini geopolitici globali, cioè in una prospettiva non soltanto europea e mediterranea. Una Turchia respinta dall'Unione Europea dovrebbe necessariamente rivolgersi ad Oriente, tornando alle proprie radici islamiche. Lasciamo qui volutamente da parte le conseguenze che ciò potrebbe avere sui circa quindici milioni di musulmani presenti nell'Unione Europea; e guardiamo invece ad Oriente. Si deteriorerebbero i rapporti fra Turchia e Israele, con gravi conseguenze sulla stabilità mediorientale. Si rafforzerebbe l'asse fra Turchia e Iran, Stati fra i più avanzati dell'area mediorientale ed entrambi di etnia non araba.

La Turchia intensificherebbe il suo interesse per l'Asia centrale, cioè per quell'area tradizionalmente "turanica" (cfr. § 3)* che giunge fino alla Cina, e rafforzerebbe i suoi legami con la Cina attraverso l'Iran, che è già "Stato osservatore" della "Shanghai Cooperation Organization", un'organizzazione dalle vaste mire geopolitiche che copre quasi per intero l'Asia continentale e giunge quindi a lambire le aree petrolifere vitali per l'Occidente¹¹¹.

La gigantesca dimensione e la compatta collocazione geografica della Shanghai Cooperation Organization richiama alla mente la classica teoria geopolitica di Halford J. Mackinder, che riteneva

¹¹¹ Antonenko, Oksana, *EU Should not Ignore the Shanghai Cooperation Organization*, Centre for European Reform, London 2007, 8 p.; Bailes, Alyson J. K. et al., *The Shanghai Cooperation Organization*, Stockholm International Peace Research Institute (SIPRI), Solna (Sweden) 2007, 60 pp.; Brummer, Matthew, *The Shanghai Cooperation Organization and Iran: A Power-full Union*, "Journal of International Affairs", 2007, * pp.; Fels, Enrico, *Assessing Eurasia's Powerhouse. An Inquiry into the Nature of The Shanghai Cooperation Organisation*, Winkler Verlag, Bochum 2009, 73 pp., Hühnerfuß, Bianca, *Shanghai Cooperation Organization. Strategische Partnerschaft zwischen Russia und China*, Grin Verlag, München 2011 (online-Resource); Miller, Leland R., *New Rules to the Old Great Game: An Assessment of the Shanghai Cooperation Organization's Proposed Free Trade Zone*, University of Maryland, Baltimore 2003, 25 pp. Non ho potuto consultare: Adibelli, Bariş, *The Great Game in Eurasian Geopolitics*, IQ Publishing House, Istanbul 2007; id., *Turkey-China Relations since the Ottoman Period*, IQ Publishing House, Istanbul 2007; id., *The Shanghai Cooperation Organization Dream of Turkey*, Cumhuriyet Strateji, Istanbul 2007.

l'Europa centrale “il perno geografico della storia”, “the geographical pivot of history”, da lui identificato con l'Eurasia, estesa dalla Germania alla Russia. Egli vedeva in quest'area interamente continentale il “cuore del mondo” (“Heartland”) e su essa, dopo la Prima guerra mondiale, scrisse la frase forse più citata dell'intera geopolitica: “Mentre i nostri uomini di Stato conversano con il nemico vinto, qualche etereo cherubino dovrebbe sussurrare loro di tempo in tempo: **■** Chi guida l'Europa dell'est ha il comando della Heartland; chi comanda la Heartland comanda la World-Island [cioè l'Europa e l'Asia]; chi comanda la World-Island comanda il mondo intero **■**”¹¹².

Quest'area “verrebbe probabilmente attirata nell'orbita geopolitica di Pechino”, che mira a giungere al Golfo Persico anche per via terrestre. Se ciò avvenisse, “la linea di confine fra l'Occidente e la Cina non si situerebbe solo sul Pacifico, ma anche ad Ovest, sul Golfo Persico. La sicurezza energetica dell'Europa verrebbe così a dipendere dalla Cina, mentre le teocrazie petrolifere sunnite, che hanno finora sostenuto gli interessi occidentali, correrebbero un nuovo pericolo, molto più grave di quello rappresentato dal fondamentalismo neo-salafita e dall'aumento della potenza sciita”¹¹³.

Una nazione orgogliosa come la Turchia è già stata fin troppo umiliata da mezzo secolo di attesa nell'anticamera dell'Unione Europea. La richiesta di entrare nella Comunità Economica Europea, già pendente da anni, ricevette una risposta solo con il Protocollo di Ankara del 1963, seguito nel 1970 da un protocollo addizionale sui rapporti commerciali. La Turchia presentò una richiesta di adesione nel 1987, che però venne respinta nel 1989. Tuttavia la trasformazione dell'Europa orientale in quell'anno impose una revisione della politica comunitaria e di conseguenza il vertice di Helsinki del 1999 riconobbe la Turchia come “candidata all'adesione a pieno titolo”. In realtà, essa venne discriminata rispetto agli Stati dell'est europeo, a Cipro e a Malta, perché nel 1997 l'Unione Europea riconobbe lo status di candidati a quei paesi, ma non alla Turchia, provocando la reazione comprensibilmente risentita di quest'ultima.

Nel 2004 il Consiglio dell'Unione Europea propose di iniziare i negoziati per l'ingresso della Turchia nell'Unione, ma già l'anno dopo i negoziati si incagliavano sul problema di Cipro, per riprendere poi

¹¹² Il suggerimento celeste doveva indurre i politici a bloccare l'ascesa delle potenze terrestri sul continente eurasiatico, salvando così la supremazia marittima della Gran Bretagna: Halford J. Mackinder, *Democratic Ideals and Reality. A Study in the Politics of Reconstruction*, Constable, London 1919 cit. in Losano, Mario G., *La geopolitica del Novecento. Dai Grandi Spazi delle dittature alla decolonizzazione*, Bruno Mondadori, Milano 2011, p. **■**. Cfr. anche Mackinder, *The Geographical Pivot of History*, "Geographical Journal", 1904, pp. 421-437; *The Nations of the Modern World*, George Philip, London 1924, 2 voll.

¹¹³ Questi temi sono trattati per esteso da Carlo Jean, *Geopolitica del caos. Attualità e prospettive*, Centro Studi di Geopolitica Economica - Franco Angeli, Milano 2007, 320 pp., nel capitolo *Prospettive geopolitiche della Turchia*, pp. 238-245.

nel 2006. Da allora le trattative continuano, accompagnate da dichiarazioni favorevoli o contrarie dei singoli Stati membri dell'Unione, in un clima denso di recriminazioni e di riserve mentali.

In realtà, la diversità culturale della Turchia repubblicana rispetto all'Europa condiziona l'applicazione nei suoi confronti dei criteri apparentemente oggettivi come quelli politici, economici e giuridici. Nel 1957 il trattato istitutivo della Comunità europea non subordinava l'adesione di uno Stato all'adempimento di precisi criteri politici, economici e giuridici. Essi vennero invece fissati dal Consiglio europeo di Copenhagen nel giugno 1993, ma applicati in modo differente nei vari casi. In precedenza, verso la Spagna, il Portogallo e la Grecia – Stati che uscivano da regimi dittatoriali – l'adesione all'Europa unita nel 1986 era stata intesa come strumento per accelerare la democratizzazione. In seguito, anche il Consiglio europeo del Lussemburgo del 1997, come si è detto, accordò lo status di candidati all'adesione agli Stati dell'Europa orientale, a Malta e a Cipro, ma non alla Turchia, che pure era uno degli Stati che l'avevano richiesta. In conclusione, mentre per gli Stati europei l'adesione viene concessa anche se *non* erano ancora adempiuti i criteri di Copenhagen, per la Turchia si esige l'adempimento di questi criteri (cioè la democratizzazione in senso lato) *prima* di riconoscerla come Stato candidato all'adesione.

Questa diffidenza europea trova una spiegazione che va oltre ai dati politici ed economici e si fonda su una diversità di “codici culturali”, che sono stati analizzati da una ricerca dell'Università di Ginevra¹¹⁴, i cui interessanti risultati possono qui essere solo accennati, perché ben più vasti rispetto al tema del laicismo su cui si concentrano le presenti pagine. Proprio la laicità è la prima delle tre “peculiarità più evidenti del contesto culturale turco”, perché costituisce “una rottura col passato ottomano e un simbolo del passaggio all'ammodernamento”. Le altre due peculiarità sono l'esercito, “che svolge un'attiva funzione nel mantenere il principio di laicità e salvaguardare l'unità nazionale”, e lo Stato di diritto, nel quale si constata “uno sfasamento tra il diritto ufficiale turco d'origine europea e la sua applicazione nella realtà sociale, [il che] dimostra la difficoltà di sincronizzare il passato ottomano con il modernismo repubblicano”¹¹⁵.

Anche da parte europea le resistenze verso la Turchia vanno ricercate nel “codice culturale”, cioè nel “non detto” che sottende le dichiarazioni politiche. Nel 1997, ad esempio, il Partito Cristiano-Sociale bavarese affermava che l'Unione Europea era una “comunità di valori” cristiani o ebraico-cristiani, anche se in seguito “occultava questa posizione dietro un argomento economico”, cioè che “la Turchia non rispetta alcuno dei criteri per l'adesione fissati a Copenhagen”¹¹⁶. Un analogo conflitto di valori si

¹¹⁴ Alder-Berkem, Aysen, *La Turquie devant le défi culturel de l'Union européenne*, Université de Genève, Genève 2002, 111 pp.

¹¹⁵ Alder-Berkem, *La Turquie devant le défi culturel de l'Union européenne*, cit., p. 53.

¹¹⁶ Alder-Berkem, *La Turquie devant le défi culturel de l'Union européenne*, cit., p. 25.

manifestò nella discussione della futura costituzione dell'Unione Europea, quando si voleva includere nel suo preambolo il collegamento tra l'Europa e i valori cristiani¹¹⁷.

L'alternarsi nei governi turchi di posizioni ora a favore, ora contrarie all'Unione Europea ha contribuito a rafforzare nei governi europei le posizioni ora a favore, ora contrarie all'adesione della Turchia. In entrambe le parti ne è seguito un pluridecennale alternarsi di aspettative deluse. Ma prima o poi una decisione deve essere presa.

Si ripeterà probabilmente nei riguardi della Turchia la situazione che l'Unione Europea ha già vissuto con gli Stati dell'Europa Orientale: l'ingresso nell'Unione Europea risolve il problema strategico, ma apre quello dell'integrazione economica, mentre invece l'esclusione dall'Unione Europea azzera il problema dell'integrazione economica, ma apre quello strategico (un cui aspetto specifico, nel caso turco, è l'approvvigionamento energetico, poiché gli oleodotti e i gasdotti alternativi a quelli russi dovranno passare anche per la Turchia, evitando così i blocchi delle forniture russe già sperimentate dall'Europa occidentale negli anni passati¹¹⁸).

In conclusione, tanto la decisione quanto la non-decisione del problema turco aprono un futuro denso di incognite per l'Unione Europea. Ma la non-decisione o la decisione negativa significherebbe sguarnire una delle più pericolose frontiere europee e spingere uno Stato laico, anche se pervaso da un crescente islamismo finora moderato, verso altri Stati islamici non necessariamente moderati. L'Europa dovrà dunque scegliere fra l'accollarsi i problemi o economici o strategici. La crisi iniziata nel 2010 ha reso gravissimi i problemi economici dell'Unione Europea, ma essi potrebbero rivelarsi minori rispetto a quelli strategici (anche perché sono incerti gli esiti della “primavera araba”); e comunque la convivenza con una Turchia “diversa” ma propensa all'Europa, come si è fin qui visto, dovrebbe risultare meno complessa che il contrasto con una Turchia ad essa divenuta estranea o addirittura ostile.

¹¹⁷ Mangiameli, Stelio, *Identità dell'Europa: laicità e libertà religiosa*, <www.forumcostituzionale.it>, data 16 pp. (in particolare, la letteratura citata a p. 12, nota 42); Fumagalli Carulli, Ombretta, *Costituzione europea, radici cristiane e Chiese*, <www.olir.it>, gennaio 2005, 23 pp., con bibliografia.

¹¹⁸ Sulla geopolitica del petrolio cfr. Michael T. Klare, *Blood and Oil. The Dangers and Consequences of America's Dependence on Oil*, Holt, New York 2004, XVI-265 pp. (che ho visto nella traduzione spagnola: *Sangre y petróleo. Peligros y consecuencias de la dependencia del crudo*, Tendencias, Barcelona 2006, 396 pp.; cfr. in particolare il capitolo *El renacimiento de la geopolítica: la rivalidad EEUU – Rusia – China en el Golfo Pérsico y la Cuenca del Caspio*, pp. 221-265); Michael T. Klare, *Resource Wars. The New Landscape of Global Conflicts*, Holt, New York 2002, XIII-289 pp.