Diacronie

Studi di Storia Contemporanea

N° 32, 4 | 2017

Proiezioni individuali e agire collettivo nella storia

Rafforzare l'Islam nella Turchia contemporanea

Il ruolo femminile tra pubblico e privato

Martina Crescenti

Edizione digitale

URL: <http://journals.openedition.org/diacronie/6503>

DOI: 10.4000/diacronie.6503

ISSN: 2038-0925

Editore

Association culturelle Diacronie

Notizia bibliografica digitale

Martina Crescenti, « Rafforzare l'Islam nella Turchia contemporanea », *Diacronie* [Online], N° 32, 4 | 2017, documento 3, online dal 29 décembre 2017, consultato il 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/diacronie/6503> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/diacronie.6503>

Creative Commons License

Diacronie

Studi di Storia Contemporanea

32, 4/2017

Proiezioni individuali e agire collettivo nella storia. Ruoli sociali, aspetti politici e nodi storiografici tra pubblico e privato

Rafforzare l'Islam nella Turchia contemporanea: il ruolo femminile tra pubblico e privato

Martina CRESCENTI

Per citare questo articolo:

CRESCENTI, Martina, «Rafforzare l'Islam nella Turchia contemporanea: il ruolo femminile tra pubblico e privato», *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea* : Proiezioni individuali e agire collettivo nella storia. Ruoli sociali, aspetti politici e nodi storiografici tra pubblico e privato, 32, 4/2017, 29/12/2017,

URL: < http://www.studistorici.com/2017/12/29/crescenti_numero_32/ >

Diacronie Studi di Storia Contemporanea → <http://www.diacronie.it>

Rivista storica online. Uscita trimestrale.

redazione.diacronie@hotmail.it

Comitato di direzione: Naor Ben-Yehoyada – João Fábio Bertonha – Christopher Denis-Delacour – Maximiliano Fuentes Codera – Anders Granås Kjøstvedt – John Paul Newman – Deborah Paci – Niccolò Pianciola – Spyridon Ploumidis – Wilko Graf Von Hardenberg

Comitato di redazione: Jacopo Bassi – Luca Bufarale – Gianluca Canè – Fausto Pietrancosta – Alessandro Salvador – Matteo Tomasoni – Luca Zuccolo

Diritti: gli articoli di *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea* sono pubblicati sotto licenza Creative Commons 3.0. Possono essere riprodotti e modificati a patto di indicare eventuali modifiche dei contenuti, di riconoscere la paternità dell'opera e di condividerla allo stesso modo. La citazione di estratti è comunque sempre autorizzata, nei limiti previsti dalla legge.

3/ Rafforzare l'Islam nella Turchia contemporanea: il ruolo femminile tra pubblico e privato

Martina CRESCENTI

Dagli anni Ottanta in poi, il movimento politico islamico turco si è mosso in favore del rafforzamento di valori e strutture della comunità religiosa in una società laicizzata dalle riforme kemaliste. Il processo di rivitalizzazione dell'Islam nello spazio pubblico è stata un'azione decisiva in tal senso, riscontrabile ad esempio nell'attivazione di reti di comunicazione di chiara impronta religiosa e nell'apertura di un mercato sempre più fiorente di oggetti squisitamente islamici. In tale programma politico si conferisce una maggiore importanza alla donna musulmana. Questa viene considerata una figura di trasmissione di valori islamici sia nel nucleo familiare, per il suo ruolo tradizionale di custode di valori religiosi, sia nella sfera pubblica, in qualità di predicatrice, ecc. Il presente lavoro ripercorre gli avvenimenti storici principali che hanno segnato il processo di rafforzamento dell'Islam in Turchia nella seconda metà del XX secolo. Alla luce di tale processo si propone un'analisi del ruolo femminile nella sfera pubblica e privata nel contesto di ascesa e attuale consolidamento del movimento islamico al governo.

1. Ascesa e consolidamento del movimento politico islamico

Alle elezioni governative del 1950, la Turchia assistette alla schiacciante vittoria del Partito Democratico (DP, Demokrat Parti) capeggiato da Adnan Menderes e alla fine del periodo di monopartitismo imposto nel 1923 dal fondatore della Repubblica Mustafa Kemal col Partito Popolare Repubblicano (CHP, Cumhuriyet Halk Partisi)¹. Con il risultato elettorale la politica kemalista volta alla modernizzazione e laicizzazione dell'apparato statale subì una battuta d'arresto e la politica nazionale si volse verso un altro tipo di modernizzazione che comprendeva, stavolta, l'Islam. Il

¹ Le elezioni del maggio del 1950 furono, come rileva Zürcher, un fenomeno del tutto nuovo in Turchia perché «fu la prima organizzazione politica della storia moderna del paese con un seguito di massa autentico, che era stato in grado di esprimere il proprio sostegno in una libera elezione». ZÜRCHER, Erik, *Storia della Turchia. Dalla fine dell'impero*, Roma, Donzelli, 2007, p. 265.

Partito Democratico introdusse, infatti, la questione religiosa nei dibattiti politici e diede inizio a un processo di rivitalizzazione e allo stesso tempo di controllo politico della religione nello spazio pubblico. Il DP abolì, ad esempio, l'obbligo di recitare la preghiera esclusivamente in lingua turca e permise la trasmissione di programmi radiofonici dai contenuti religiosi². Ciò mirò a soddisfare l'esigenza assopita della popolazione di vivere la propria fede in maniera collettiva e aperta³. In tale direzione furono istituite le İmam-Hatip Okulları⁴, licei religiosi pubblici. Nel decennio successivo il movimento islamico si ramificò in diversi partiti politici. Insieme ad alcuni ordini mistici, tra cui Nakşibendi, Nurcu, Süleymancı, Işıkçı⁵, essi organizzarono numerose attività culturali come la pubblicazione di riviste, quotidiani e manuali di preghiera.

Ancora nel 1973 le elezioni parlamentari confermarono con un'ampia approvazione popolare l'orientamento islamico al governo. In tale occasione nacque una coalizione tra il Partito per la Salvezza Nazionale⁶ (Milli Selamet Partisi) guidato dal politico sostenitore dell'"islam puro" Necmettin Erbakan e il CHP capeggiato dal futuro Primo Ministro Bülent Ecevit. In questa fase di governo lo storico e turcologo İbrahim Kafesoğlu, presidente dell'organizzazione "Focolare degli intellettuali" (*Aydınlar Ocağı*), formulò la cosiddetta "sintesi turco-islamica" (*Türk-İslam sentezi*), una ridefinizione della cultura nazionale basata su una revisione della storia. Questa stabiliva una sintesi tra kemalismo, nazionalismo e Islam, in cui proprio la religione costituiva «il complemento morale necessario al rafforzamento dei valori d'ordine incarnati nel nazionalismo turco». Tale visione fu adottata in maniera più decisa dal 1983 in poi, in seguito al governo militare post-golpe del 1980, quando fu eletto il Partito della Madrepatria (Anavatan Partisi, ANAP) guidato da Turgut Özal, ministro dell'economia dal 1979 al 1980. Il governo di Özal (1983-92), inizialmente Primo Ministro e

² Si veda NOCERA, Lea, *La Turchia contemporanea. Dalla Repubblica kemalista al governo dell'AKP*, Roma, Carocci, 2011, pp. 49-50.

³ Nel secondo dopoguerra si registra, infatti, una forte ripresa dell'Islam tra la popolazione: maggiore frequenza alle moschee e maggior numero di pellegrinaggi verso la Mecca. Si veda LEWIS, Bernard, *The emergence of Modern Turkey*, Oxford, Oxford University Press, 1961, pp. 410-418.

⁴ AKŞIT, Bahattin, *Islamic Education in Turkey: Medrese reform in Late Ottoman Times and İmam-hatip Schools in the Republic*, in TAPPER, Richard (ed. by), *Islam in Modern Turkey: religion, politics and literature in a secular state*, London, I.B. Tauris & Co Ltd, 1994, pp. 180-200.

⁵ SAKTANBER, Ayşe, *Living Islam. Women, Religion and the Politicization of Culture in Turkey*, London, I.B. Tauris & Co. Ltd, 2002.

⁶ Dicendo di rappresentare la "maggioranza musulmana silenziosa", il Partito ottiene l'11,8% dei voti. Si nota dunque che gli interessi religiosi hanno un peso nei risultati elettorali. Si veda TOPRAK, Binnaz, *Islam and Political Development in Turkey*, Leiden, Brill, 1981, pp. 96-97.

poi Presidente della Repubblica, diede impulso all'islamizzazione della società nella sfera pubblica. In particolar modo egli mirò all'assorbimento delle varie etnie minoritarie, tra cui quella curda⁷, dentro ad un nuovo concetto di nazionalismo basato sull'unità di natura religiosa dei cittadini musulmani del paese. Ciò richiamava il mondo multiculturale dell'Impero ottomano costituito da una pluralità etnica e religiosa sottomessa al potere islamico imperiale⁸. La Costituzione del 1982 affermava, infatti, l'indivisibilità dello stato turco inteso come nazione e territorio. Sempre nella Costituzione dell'82 fu inserito l'obbligo scolastico dell'insegnamento dell'islam e della sua morale. Nello stesso periodo furono inviati imam in ogni moschea principale d'Europa per paura di perdere il controllo statale delle funzioni religiose, le quali potevano essere svolte in organizzazioni inaccessibili allo stato. Tale misura di controllo fu esercitata anche in Turchia⁹. Morto improvvisamente Özal nel 1993, a capo del governo salì Çiller, una politica e docente universitaria formatasi in Usa, che si propose di governare secondo una linea nazionalista. Nelle elezioni amministrative del marzo 1994 fu espressa, tuttavia, la preferenza per un governo nettamente islamico, in particolar modo nelle quattro città principali, tra cui Ankara e Istanbul. Tale preferenza fu confermata nelle elezioni legislative del 1995; nel giugno dell'anno successivo fu eletto Erbakan capo del governo, prima volta per un politico di una formazione islamica. In seguito al golpe di stato "postmoderno" del febbraio del 1997, si succedettero vari governi con orientamento centralista e nazionalista fino a quando, nel 2001, la Corte sciolse i partiti islamici. Questi si divisero in due fazioni, una conservatrice e una progressista. Quest'ultima confluita nel Partito della Giustizia e dello Sviluppo (Adalet ve Kalkınma Partisi, AKP), costituito dall'ex sindaco di Istanbul (1994-98) Recep Tayyip Erdoğan e dal politico ed economista Abdullah Gül, che salì al potere nelle elezioni politiche del novembre del 2002. Il Partito non solo godeva del sostegno della destra moderata e radicale, ma

⁷ In seguito al divieto di parlare curdo in pubblico nel 1983, si avvia una forte propaganda assimilazionista che arriva a negare l'esistenza delle varie etnie, tra cui quella curda che viene definita l'etnia dei "turchi della montagna". L'anno successivo questi, organizzati nel PKK, iniziano la lotta armata contro le basi militari e strategiche turche nei villaggi. Nonostante nel 1991 il governo sembrasse riconoscere l'etnia curda, ad esempio permettendo l'uso del curdo nei luoghi pubblici, la guerra continuò fino al 1999 con un bilancio impressionante di vittime, soprusi e distruzioni di interi villaggi. Sebbene la politica turca fosse orientata all'assimilazionismo, negli anni Novanta i curdi riuscirono a esprimere la propria identità grazie alla pubblicazione di riviste, libri e alla fondazione di associazioni. Si veda NOCERA, Lea, *op. cit.*, pp. 90-93.

⁸ DONELLI, Federico, «Le radici ottomane della Turchia di Erdoğan», in *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea: Sulle tracce delle idee*, 12, 4/2012, p. 9,

URL: < http://www.studistorici.com/2012/12/29/donelli_numero_12/ > [consultato il 18 novembre 2017].

⁹ NOCERA, Lea, *op. cit.*, pp. 90-95.

anche di altre frange della popolazione. Queste si erano già avvicinate al Partito con una propaganda strategica (incontri in spazi di socialità laica) svolta per le elezioni amministrative del 1994, durante le quali si elesse Erdoğan sindaco di Istanbul. In tale occasione il Partito non si definiva islamico moderato¹⁰.

Dal 2003 al 2014¹¹, l'eletto capo del governo e leader AKP Recep Tayyip Erdoğan col sostegno del Vice Primo Ministro Abdullah Gül (2003-07) e del politico Ahmet Davutoğlu, abbracciò completamente la linea politica di Özal ridefinendola in una nuova ideologia, definita da alcuni analisti “neo-ottomanesimo” (*yeni osmanlılık*). Essa comprendeva la creazione di una sfera d'influenza politica, economica e culturale turca nei territori dell'Impero ottomano (Balcani, Medio Oriente) e nelle aree turcofone dell'Asia Centrale. Nella stessa prospettiva politica il governo si proponeva di risolvere pacificamente antiche difficoltà diplomatiche con i paesi confinanti, quali l'Armenia¹². In politica interna, invece, essa avrebbe mirato all'unione delle varie etnie nazionali in nome del pilastro islamico per dare forma a una nuova cittadinanza multiculturale¹³. Tale politica cercò anche di valorizzare le peculiarità dell'eredità culturale islamica ottomana, a partire dall'architettura e dalla riscoperta dei grandi pensatori e mistici del mondo imperiale. Quanto alle relazioni con l'Unione Europea il governo del primo periodo ascoltò le direttive europee per ottenere l'ingresso della Turchia. In tale direzione il governo abolì la pena di morte e impose delle sanzioni contro le violazioni dei diritti umani. Tuttavia negli anni successivi i negoziati si fecero sempre più complicati vista l'ineffettività delle sanzioni e il mancato riconoscimento del popolo curdo e del genocidio armeno da parte della Turchia. Col referendum costituzionale del settembre

¹⁰ Si veda KAZANCIĞIL, Ali, *L'État, figure centrale de la modernité turque*, in VANER, Semih (sous la dir. de), *La Turquie*, Paris, Fayard-Ceri, 2005, pp. 119-150.

¹¹ Le elezioni amministrative del marzo del 2009 in realtà confermano un discreto calo di consenso soprattutto nelle maggiori città curde, che saranno in seguito il punto debole del governo. Se la prima reazione del governo alla sconfitta elettorale è quella di ravvicinarsi al Kurdistan iracheno nella così chiamata “apertura democratica” ottenendo consenso nella popolazione curda nazionale, la realtà dei fatti conferma invece il disinteresse nel riconoscimento del popolo curdo.

¹² L'orientamento politico per quanto riguarda le dinamiche estere viene già delineato nel 2001, quando Davutoğlu pubblica il documento “Profondità strategica. La posizione internazionale della Turchia”, in cui si propone di allargare l'influenza politica, economica e culturale della Turchia agli stati confinanti e non solo. Ciò deve avvenire tramite una strategia soft power. Si veda DAVUTOĞLU, Ahmet, «Profondità strategica. Il mondo secondo Ankara», in *Limes*, 4/2010, pp. 29-39.

¹³ *Ibidem*.

2010 si confermò nuovamente il consenso popolare per le politiche di governo, tranne che per le zone sud orientali in cui era maggiore la presenza della popolazione curda.

Dal 2002 ad oggi, la Turchia continua ad essere governata da un'élite di forte orientamento islamico attraverso la voce dell'attuale Presidente della Repubblica Erdoğan, ex primo ministro eletto per tre volte consecutive e in carica fino al 2014. Nell'aprile 2017, inoltre, si è tenuto un referendum in cui, nonostante i dubbi avanzati sulla validità dei risultati, si è approvata la concentrazione di ulteriori poteri esecutivi nelle mani del Presidente della Repubblica. Tra questi rientra la possibilità di conservare la carica di presidente del proprio movimento politico AKP. Il progressivo slittamento di potere verso quell'ala politica che continua a rinsaldare i valori culturali islamici appare oggi più che mai palese.

2. Progettare e costruire la comunità turco-islamica

Il kemalismo aveva creato dal nulla una società laica, senza aver però eliminato completamente l'Islam dalla stessa società, su cui voleva esercitare un certo tipo di controllo (statale). Le uniche manifestazioni islamiche in ambito pubblico (moschea) venivano dunque controllate dalle autorità statali. Le *tarikats* (confraternite mistiche), invece, vennero rese illegali dal governo kemalista per la loro eterodossia e capacità di richiamare una gran parte della popolazione; tuttavia gli ordini riuscirono a sfuggire al controllo e fare seguaci soprattutto nelle aree rurali¹⁴.

Da un punto di vista etno-sociologico l'identità della cittadinanza turca fu costruita attraverso l'eliminazione degli elementi etnico-religiosi estranei a quelli turco-islamici. Difatti già nel primo periodo repubblicano chi si definiva turco era implicitamente legato alla confessione islamica per la sola origine etnica. Aveva, come spiega Turan, delle credenziali islamiche¹⁵. I non turchi erano pertanto le minoranze religiose, ebraica e cristiano-ortodossa. Tuttavia col multipartitismo, ma soprattutto con l'ascesa e il consolidamento del DP al potere alla fine degli anni Cinquanta, si

14 TAPPER, Richard, *Introduction*, in ID. (ed. by), *op. cit.*, pp. 8-11, p. 7.

15 TURAN, İltis, *Religion and Political Culture in Turkey*, in TAPPER, Richard (ed. by), *op. cit.*, pp. 31-55, p. 39.

formula l'idea di una cittadinanza etnicamente più variegata unita dalla fede islamica. Difatti, come notato, vengono concesse maggiori libertà di culto nella sfera pubblica per consolidare tale unione¹⁶.

Negli ultimi anni Sessanta e lungo gli anni Settanta la questione inerente l'islam andò in mano ai partiti politici (il Partito dell'Ordine Nazionale/MNP e il Partito di Salvezza Nazionale/MSP) e al revivalismo delle *tarikāt*. Ma è tra gli anni Settanta e Ottanta che il movimento politico si attiva in diversi canali, dalla stampa di pubblicazioni islamiche (manuali di preghiera, giornali delle *tarikāt*) all'attenzione mediatica su questione religiose (l'usanza di portare la barba per gli uomini e il velo per le donne), dalla costruzione di moschee alla formazione di circoli islamici. Con tale attivismo si mette in moto il processo di rafforzamento e consolidamento della comunità. Negli anni Ottanta questo processo s'intensifica per mezzo della formazione di un vero e proprio mercato per credenti che rende disponibili a livello di massa oggetti di chiara natura religiosa o influenzati da questa, dall'oggettistica per la casa agli accessori e all'abbigliamento¹⁷. Ciò fu possibile con un vasto piano di privatizzazioni grazie alla svolta liberista della politica economica turca. Dagli anni Ottanta in poi, particolarmente dalle elezioni al governo del Partito per la Giustizia e lo Sviluppo (AKP) nel 2002, il risveglio dell'Islam è stato particolarmente forte.

Le basi ideologiche del revivalismo politico islamico vedono l'Islam come soluzione sociale, il ritorno al Corano e alla Sunna del Profeta come modello di riferimento, la legge islamica come obiettivo e credono, infine, necessaria la battaglia ai non musulmani e alla loro cultura¹⁸. La comunità presa come modello era quella in cui era vissuto Maometto nei primi decenni successivi alla prima rivelazione del Corano, nel cosiddetto periodo d'oro dell'islam. Essa era autentica poiché non presentava conflittualità fra la sfera pubblica e quella privata. L'unico fine dei devoti consisteva nell'adesione ai principi e valori islamici in ogni pensiero e azione. Ciò, infatti, richiama le strategie politiche dell'AKP intese a risvegliare la religione, la sua completezza e totalità in ogni sfera sociale. Nella sfera pubblica il credente è libero di esprimersi soltanto se nella sfera privata si è consolidata la consapevolezza della propria fede e viceversa. Gli strumenti, dunque, utilizzati dal movimento

16 TAPPER, Richard, *Introduction*, in ID. (ed. by), *op. cit.*, p. 9.

17 NOCERA, Lea, *op. cit.*, p. 65.

18 SAKTANBER, Ayşe, *Living Islam. Women, Religion and the Politicization of Culture in Turkey*, London, I.B. Tauris & Co. Ltd, 2002, p. 8.

politico per raggiungere entrambe le sfere insinuandosi nei meccanismi più profondi e inconsci di rielaborazione della personale identità islamica sono, come già riferito, i media, la letteratura dai contenuti religiosi in generale, le pratiche quotidiane scaturite dall'uso di una nuova oggettistica religiosa, le relazioni di sostegno e condivisione nate nei circoli islamici, oltre alla riacquisita libertà di espressione.

Nel processo di costruzione della comunità islamica, l'organizzazione della vita sociale deve dunque cambiare di pari passo alle forme di vita privata. Pertanto premeva la necessità di formare anche un nuovo modello di cittadinanza secondo cui il credente diveniva consapevole (*şuurlu*) e attivo nella costruzione e nel mantenimento della nuova società. Il suo fine era, dunque, quello del primo convertito all'Islam nella comunità di Maometto: la totale adesione e completa devozione in Dio e nella sua parola in ambito privato e pubblico. A definire la nuova identità religiosa di cittadino giocavano un ruolo decisivo anche i discorsi sulla definizione di alterità nella dialettica tra Occidente e Oriente. Ateismo, appartenenza a fedi diverse da quella islamica, il degrado dei costumi, la scarsa moralità, la mancanza di valori familiari e il sistema capitalistico occidentale fornivano elementi di critica e alterità rispetto ai caratteri propri dell'identità islamica. I concetti di autenticità (*asalet*) e modestia enfatizzati nei discorsi politici indicano qualità morali come la lealtà e la nobiltà d'animo, la volontà di non trasgredire i confini del buon senso islamico controllando gli impulsi devianti personali. Con l'avvento del revivalismo islamico, gli esponenti politici posero al centro della questione religiosa anche il ruolo della donna nella società. Da un lato erano intenzionati a contrastare l'idea dell'emancipazione femminile propria dell'ideologia kemalista, dall'altro volevano rendere la donna attiva nei suoi movimenti per risvegliare l'Islam e conquistare l'elettorato femminile. La religione, inoltre, in quanto elemento regolatore di questioni familiari e relazionali ai fini del mantenimento dell'ordine della comunità, forniva il presupposto essenziale per assegnare responsabilità sociali alla popolazione femminile. Responsabilità, queste, che non investivano più soltanto la sfera privata ma toccavano anche, come vedremo, quella pubblica.

3. Il ruolo femminile nella famiglia islamica

Sin dal periodo ottomano la società dell'attuale area anatolica ha avuto una struttura sociale patriarcale in base alla legge islamica (*Şeriat*) secondo cui la donna è sottomessa all'autorità maschile, particolarmente del marito e del padre¹⁹. Ciò nonostante è sempre stata evidente la decisività e centralità del ruolo femminile per lo stabilimento e il mantenimento dell'armonia e solidità delle relazioni fra parenti, per la cura e l'educazione dei familiari e per il rafforzamento della religiosità interna alla famiglia²⁰. La casa, spazio gestito per eccellenza dalla donna, è un luogo di particolare importanza poiché si lega alla concezione tradizionalmente islamica di esso come spazio di controllo, di solidarietà vincolata dalle norme della *Şeriat* e di sacralità. Essa ha tali caratteristiche nella stessa misura in cui lo sono la *Ka'ba* alla Mecca, la casa di Dio verso cui si rivolgono i musulmani in preghiera, e il *Dār al-Islām*, letteralmente la Casa dell'Islam, quel territorio in cui i musulmani vivono e possono applicare le norme della Legge divina ottenendone pace e ordine. All'interno degli spazi privati la donna ha pertanto il compito di mantenere la sacralità del nucleo familiare vivendo secondo i dettami religiosi. Il mantenimento dell'equilibrio e della purezza relazionali e personali dipende specialmente da lei, in particolar modo dalla sua reputazione, dalla sua morale e dai suoi comportamenti. Tale condizione si protrae in parte fino ad oggi, nonostante il governo repubblicano (1923-45) abbia messo in atto un intenso programma di emancipazione femminile attraverso l'assegnazione di nuovi ruoli pubblici (insegnante, segretaria, ecc) allo scopo di costruire e consolidare l'appena proclamata nazione. Infatti, con l'inizio del pluripartitismo a partire dagli anni Cinquanta, la situazione è cambiata nuovamente: i partiti al governo in fase alterne hanno avviato

¹⁹ In vari versi del Corano si fa riferimento alla totale sottomissione della donna all'uomo. Ad esempio al versetto II, 228, in cui si legge «Esse agiscano con i mariti come i mariti agiscono con loro, con gentilezza; tuttavia gli uomini sono un gradino più in alto, e Dio è potente e saggio». Ancora al versetto IV, 34, si legge «Gli uomini sono preposti alle donne, perché Dio ha prescelto alcuni esseri sugli altri e perché essi donano dei loro beni per mantenerle; le donne buone sono dunque devote a Dio e sollecite della propria castità, così come Dio è stato sollecito di loro; quanto a quelle di cui temete atti di disobbedienza, ammonitele, poi lasciatele sole nei loro letti, poi battetele; ma se vi ubbidiranno, allora non cercate pretesti per maltrattarle; ché Iddio è grande e sublime». Si veda VERCELLIN, Giorgio, *Istituzioni del mondo musulmano*, Torino, Einaudi, 2002, p. 135.

²⁰ Durante il periodo imperiale, sin dall'infanzia le bambine dell'élite venivano educate da educatrici private alle buone maniere, alla pratica di lavori domestici o alla gestione di questi e anche alla costruzione di una relazione coniugale soddisfacente. Al contrario le figlie di contadini e artigiani lavoravano nelle attività familiari senza ottenere alcuna educazione, ma continuando ad essere il perno della famiglia. Soltanto i giovani con un guadagno maggiore potevano accedere a corsi religiosi.

un processo di rafforzamento dell'Islam nella sfera pubblica e privata. In tale progetto la donna è stata nuovamente enfatizzata nel tradizionale ruolo di madre, moglie e casalinga al fine politico, stavolta, della costruzione e del mantenimento della moderna *ümmet*. Alcuni fra i caratteri principali della figura femminile sono stati individuati nell'autenticità e nella modestia, come rispetto di sé e orgoglio. In particolar modo dagli anni Ottanta, apice del percorso di rafforzamento grazie alla formazione del mercato di prodotti concepiti per consumatori musulmani, furono pubblicati in gran numero giornali e riviste indirizzati ad un pubblico esclusivamente femminile al fine di veicolare modelli di identità islamica²¹.

Nelle riviste «Kadın ve Aile» (Donna e famiglia), «Bizim Aile» (La nostra famiglia) e «Mektup» (Lettera), conosciute per essere legate ideologicamente agli ordini mistici Nakşibendi e Nurcu, sono chiari i nuovi ruoli femminili. In esse venivano diffuse specifiche indicazioni su come condurre una corretta e consapevole vita da donna musulmana: questa deve mantenere in ogni circostanza atteggiamenti pudichi e riservati, oltre che vestire con abiti decorosi; deve essere una casalinga efficiente nelle faccende domestiche, una moglie affezionata al marito e infine una madre amorevole

²¹ In seguito alle elezioni del 1950, le prime riviste pubblicate in una prospettiva tradizionalista sono «Aile» (Famiglia) nei primi anni Sessanta e «Ayşe» (nome proprio della moglie del Profeta) nella seconda metà degli anni Sessanta. Entrambe assegnavano il ruolo di madre e casalinga alla donna. Le fotografie e le immagini inserite rappresentavano soggetti femminili velati mostrati frontalmente. Solo nel 1974 appare sulla rivista «Millî Gazete Kadın Eki» (Giornale Nazionale) la prima immagine femminile totalmente velata. Nel 1988 viene pubblicata anche la rivista «Bizim Aile» (La nostra famiglia), preparata e diretta da soli uomini per due anni, che si rifà al pensiero della corrente mistica dei Nurcu: vi è una forte insistenza per l'uso del velo e si ammonisce a non flirtare in quanto azione che conduce all'infelicità matrimoniale. La rivista cambia il suo nome in «Yeni Bizim Aile» (La nostra nuova famiglia) nel 1990 dando spazio alle donne nella parte redazionale. Frequentemente essa riporta storie di donne famose che hanno abbandonato l'impiego per tornare a casa a occuparsi dei figli e mariti. La divisione dei compiti familiari per cui all'uomo spetta il lavoro nella sfera pubblica e alla donna quello di madre e casalinga nella sfera privata è tema piuttosto ricorrente. Tra il 2002 e il 2010 esce anche il supplemento settimanale «Ailem» (La mia famiglia) col quotidiano «Zaman» che è pubblicato dal movimento popolare Fethullah Gülen. «Ailem» propone la creazione di una struttura familiare imperniata sui principi islamici. Nuovamente si enfatizza l'importanza del ruolo di ciascun familiare per il mantenimento del nucleo. Argomenti ricorrenti sono il matrimonio, la cura dei figli, la salute femminile, la gravidanza e la nutrizione, i lavori domestici e la preghiera. Rispetto a tali riviste sostenute dalle comunità islamiche, quelle pubblicate negli anni Novanta, tra cui «Sena» (norme di donna in turco) uscito nel 1994, sono gestite da gruppi islamici indipendenti. Questi pongono l'accento sull'attività e la partecipazione femminile nella sfera sociale, politica ed economica. Secondo la rivista le donne non devono essere relegate in una posizione secondaria in ambito familiare, ma poter attivarsi nella sfera pubblica. Un ulteriore esempio si ha con la rivista di orientamento femminista «Kadın Kimliği» (Identità della donna) pubblicata a partire dal marzo del 1995. Questa incoraggia la partecipazione delle donne nelle attività politiche e tratta gli argomenti da un punto di vista prettamente femminile, tra cui la modernità e la post-modernità, il femminismo e la violenza contro le donne. Modelli ideali per la credente contemporanea sono le donne vissute nel periodo d'oro dell'Islam.

nei confronti dei figli²². Grazie a lei, gli uomini possono imparare ad amare, vengono aiutati a riconoscere la causa e la grazia divina e in ciò avvicinarsi a Dio. I figli devono essere cresciuti come veri musulmani consapevoli della propria fede e del proprio ruolo sociale. In un articolo della rivista «Kadın ve Aile» si descrivono il carattere e gli atteggiamenti della donna ideale:

Per la donna musulmana, vergogna e onore sono di primaria importanza. Lei è completamente devota a suo marito e alla casa, non si mostra agli uomini estranei e non li guarda. La sua casa ha ambienti separati per uomini e donne. Non esce fuori senza il permesso di suo marito, e non riceve ospiti maschi o femmine a casa senza la sua approvazione. [La donna] copre le bellezze del suo corpo in un velo, non si abbellisce fuori dalla sua casa, non mostra i suoi tesori agli estranei. Copre la sua testa e porta un vestito largo... [Per lei] l'obbligo principale è quello di fondare una famiglia e crescere i figli. È una moglie fedele a suo marito e madre affezionata ai suoi figli. Si prende cura della casa, sbriga le faccende domestiche, cucina, lotta per la corretta educazione e socializzazione dei figli²³.

La donna, inoltre, deve far sì che la sacralità dello spazio privato non venga contaminata dall'etica laica della modernità. Poiché questa lotta avviene soprattutto nel contesto familiare, col passare del tempo produrrebbe risultati fortemente interiorizzati e stabili. In particolar modo i figli, educati secondo i principi islamici, si comporterebbero come musulmani consapevoli del proprio ruolo nella comunità e contribuirebbero al consolidamento di quest'ultima. La formazione della *ümmet* avviene, dunque, anche nel processo di trasmissione di valori e di atteggiamenti religiosi di generazione in generazione.

In un altro articolo della rivista «Kadın ve Aile» viene significativamente espressa la battaglia culturale delle credenti nei confronti del mondo occidentale e della modernità laica:

Noi [donne musulmane] dobbiamo rimanere fedelmente legate al nostro patrimonio culturale e smettere di imitare l'Occidente in modo da crescere i nostri figli come rispettosamente amorevoli, illuminati, responsabili, industriosi e produttivi puri musulmani. Dobbiamo stare

²² ACAR, Feride, *Women in the Ideology of Islamic Revivalism in Turkey: Three Islamic Women's Journals*, in TAPPER, Richard (ed. by), *op. cit.*, pp. 280-301.

²³ *Ibidem*, p. 32-33 [Traduzione dell'autrice].

molto attente affinché le malattie spirituali dell'Occidente non si trasmettano ai nostri discendenti, affinché i cuori della famiglia non vengano dissolti e la nostra nazione non declini materialmente e spiritualmente²⁴.

In queste parole è evidente che il tradizionale ruolo di madre e moglie assumeva un significato più ampio rispetto a quello avuto precedentemente al revivalismo islamico. Il mantenimento dell'armonia familiare costituiva il mattone essenziale e primario per la formazione di una coesa e salda comunità di credenti.

Non soltanto le riviste e altri mezzi di comunicazione trasmisero negli anni dei messaggi alla popolazione femminile, ma anche gli stessi esponenti politici, tra cui il Presidente della Repubblica Erdoğan e il Vice Primo Ministro Arınç, esposero pubblicamente le loro opinioni sulla figura della perfetta donna musulmana. Ad esempio, nel novembre 2014, Erdoğan dichiarò in occasione di un convegno tenutosi ad Istanbul l'impossibilità di equiparare le donne agli uomini per la loro natura delicata, l'incapacità fisica di svolgere gli stessi tipi di lavoro, e il confinamento della donna nel ruolo materno²⁵. Un anno prima egli incoraggiò la popolazione femminile ad avere almeno tre figli per "sostenere la nazione turca". Nel 2014 Arınç affermò invece l'indecorosità della risata femminile in pubblico e la necessità per il sesso femminile di conservare una propria rettitudine e di distinguere tra atteggiamenti inappropriati e appropriati rispetto al contesto²⁶.

4. Il ruolo femminile nella sfera pubblica

La prima svolta verso la manifestazione pubblica della religiosità femminile si ebbe nel 1976, quando il governo islamico diede la possibilità alle credenti di seguire un proprio percorso formativo in ambito teologico permettendo il loro ingresso nelle İmam-Hatip Okulları. Negli anni successivi l'accesso fu esteso anche alle Facoltà di Teologia. Tale percorso formativo forniva

²⁴ *Ibidem*, p. 32-33 [Traduzione dell'autrice]

²⁵ KÁLNOKY, Boris, «Erdoğan hält Gleichberechtigung für „unnatürlich“», in *Der Spiegel*, 24 novembre 2014, URL: < <https://www.welt.de/politik/ausland/article134671703/Erdoğan-hält-Gleichberechtigung-für-unnatuerlich.html> > [consultato l'11 maggio 2017].

²⁶ «Frauen sollen in der Öffentlichkeit nicht mehr lachen», in *Die Zeit*, 29 luglio 2014, URL: < <http://www.zeit.de/politik/ausland/2014-07/tuerkei-frauen-lachen-verbot-erdogan> > [consultato l'8 maggio 2017].

un'ottima qualifica per svolgere attività religiose in precedenza riservate soltanto agli uomini in qualità di *imam* (guide della preghiera in moschea), teologi e *katib* (predicatori). Già negli anni Ottanta la formazione diede i suoi frutti. Centinaia di prediatrici furono assunte dal governo in molte province per supervisionare il lavoro locale di *imam* uomini, pronunciare sermoni e tenere corsi coranici. Nel più recente 2004, per la prima volta nella storia della Turchia, una donna ha potuto condurre in pellegrinaggio un gruppo di fedeli verso la Mecca²⁷. Nel 2005 si è registrata anche l'attività di 583 insegnanti per corsi coranici esclusivamente rivolti a donne nella sola città di Istanbul.

L'assunzione di diplomate e laureate in impieghi pubblici costituì indubbiamente un intervento di assoluta modernità da parte del movimento politico visto che fino agli anni Settanta-Ottanta la formazione religiosa statale e gli impieghi nel relativo settore erano riservati soltanto agli uomini. Inoltre l'educazione religiosa aveva comportato una maggiore consapevolezza e attenzione da parte delle credenti nel rapporto con l'islam fino alla convinzione della necessità di parità tra i sessi nella pratica della dottrina coranica. Questa, a loro avviso, non prevedeva discriminazioni di genere. Tale considerazione era diffusa nelle associazioni femminili islamiche fondate negli anni Ottanta durante le quali si discuteva su argomenti religiosi, grazie alla lettura del Corano e di altri testi concernenti l'Islam, e su questioni sociali, quali la posizione della donna nella comunità, i suoi diritti, tra cui portare il velo, e le strategie per affrontare il quotidiano nella società laica. Per comprendere il proprio ruolo sociale le appartenenti alle associazioni comparavano le proprie idee con quelle del femminismo occidentale, poiché questo metteva in discussione la posizione sociale della donna e si prefiggeva lo scopo di emanciparla dalla sua condizione di subalternità. Tali conoscenze culturali e sociali, oltre che religiose, portavano dunque le donne a ripensarsi come soggetto socialmente attivo al pari degli uomini, fino a chiedere il riconoscimento dell'indipendenza e responsabilità personale per la costruzione e il mantenimento della *ümme*t. Particolarmente le richieste attinenti alla parità tra i sessi nella pratica della dottrina islamica rivoluzionarono l'immagine femminile nei circoli religiosi maschili. La presenza di donne istruite in attività religiose aveva difatti alterato la tradizionale struttura sociale islamica oltre alla percezione di questa, per la quale gli uomini sono

²⁷ DEMİRER, Yücel, *sub vocem* «Turkey», in SUAD, Joseph, NAJMABADI, Afsaneh et al. (ed. by), *Encyclopedia of Women and Islamic cultures*, vol. 5, Leiden-Boston, Brill, 2007, p. 348.

stati da sempre gli esclusivi rappresentanti dell'autorità religiosa. Nonostante la visione maschile della moschea come spazio che doveva essere gestito esclusivamente dagli uomini, essi concepivano tali cambiamenti come parte attiva dell'islam politico moderno²⁸. Ad avvalorare la tesi dell'esclusività maschile stava il fatto che nella tradizione islamica il sangue mestruale, essendo impuro, impedisce l'ingresso mensile della donna in moschea e perciò la sua attività lavorativa. Anche buona parte della popolazione femminile si dimostrò timorosa e sospettosa del cambiamento evidenziando una certa riluttanza ad accettare l'attività delle impiegate statali come proprie guide religiose in sostituzione delle stimate e conosciute maestre (*hoca*) locali²⁹. Si unirono a esse anche le donne laiche le quali, pur non condividendo la visione della società dei gruppi islamici, si unirono nella loro battaglia per ottenere i diritti civili (tra cui quello di indossare il velo per le musulmane) e in particolar modo per ottenere l'ufficialità della loro istituzione nel paese.

Sempre negli anni Ottanta la manifestazione pubblica della religiosità femminile si verificò anche grazie all'acquisto e uso di oggetti di natura islamica disponibili sul mercato per credenti sostenuto dal governo. Tra questi si ritrovano in particolar modo l'abbigliamento (ad esempio il trench), gli accessori e il velo secondo la moda del *tesettür* (nuovo codice di abbigliamento islamico). Attraverso la scelta del tipo di velo, della marca e della sua sistemazione, le donne potevano esprimere la propria aderenza al movimento politico e portare la propria identità religiosa nella sfera socio-politica³⁰. Il corpo femminile e la sua immagine diventavano quindi quel luogo delle «micro-fisiche di potere»³¹, come scriveva Michel Foucault in *Sorvegliare e Punire*, in cui si manifestava e presentava l'identità modellata dai poteri politici³². Dunque, oltre all'inserimento delle donne in ruoli pubblici specifici (insegnante, teologa, cantante di testi religiosi, ecc) allo scopo di regolarne le relazioni e perciò trarne fundamentalmente vantaggi a livello elettorale, anche il corpo velato e abbigliato secondo nuove mode dell'islam moderno era frutto del controllo della vita sociale. Come notato a

²⁸ SCHLEIFER, Yigal, «In Turkey muslim women gain religious authority», in *The Christian Science Monitor*, 27 aprile 2005, URL: < <https://www.csmonitor.com/2005/0427/p04s01-woeu> > [consultato il 2 luglio 2017].

²⁹ HASSAN, Mona, *Reshaping Religious Authority in Contemporary Turkey: State-Sponsored Female Preacher*, in BANO, Masooda, KALMBACH, Hilary (ed. by), *Women, Leadership and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority*, Oxford, Brill, 2011, pp. 85-103.

³⁰ ÖZCETİN, Hilal, *Dressing Up Ahlak: a Reading of Sexual Morality in Turkey*, tesi di dottorato in filosofia, Simon Fraser University, 2015, p. 79.

³¹ FOUCAULT, Michel, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi, 1982, p. 30.

³² SUNATA, Ulaş, «State Policies and the Women's Body: the Turkish Case», in *Analyze-Journal of Gender and Feminist Studies*, 2/2014, pp. 73-95.

livello politico l'AKP al governo dal 2002 ha oggettivato varie sfere concernenti le donne allo scopo di controllarle (ad esempio, la questione del velo nel 2002) secondo una concezione religioso-conservatrice. Se le donne non interiorizzassero i caratteri dell'ideale donna conservatrice oggettivati e costituiti dal governo, rischierebbero l'esclusione e la marginalizzazione sociale. Ciò è avvenuto anche nella sfera privata nell'esaltazione, come rilevato, delle abilità e possibilità innate femminili, prima fra tutte la riproduzione. A questa si aggiungono la cura della casa e particolarmente l'educazione dei figli. Si sono esaltate pertanto qualità utili alle politiche islamiche per il bio-regolamento dei corpi dei credenti e delle relazioni fra questi³³.

5. Conclusioni

Negli ultimi decenni del XX secolo, l'élite islamica al governo ha posto il soggetto femminile al centro delle questioni politiche e alla base del programma di rafforzamento della *ümme*. In tal senso la donna è stata rivalutata positivamente nel suo ruolo essenziale di custode e portatrice di valori e norme islamiche in ambito pubblico e privato. Già dagli anni Settanta, il governo si è mosso in favore del consolidamento di tale ruolo attraverso strategie e manovre politiche.

Nella sfera pubblica la donna ottiene una posizione più elevata nella piramide del potere sociale. Ma elemento storicamente ancor più rilevante appare, da quanto osservato sopra, il suo ruolo attivo nei discorsi sulla religione. Ciò viene testimoniato, ad esempio, dalla presenza capillare sul territorio di laureate in teologia e di predicatrici e insegnanti di argomenti attinenti l'Islam³⁴. La loro formazione è sostenuta e controllata apertamente dal governo; essa è motivo di rispetto, prestigio e considerazione. In particolar modo, essendo molte le donne impiegate dallo stato, è indubbia la trasmissione di valori e norme religiose alla popolazione femminile, specialmente a quella parte non facilmente raggiungibile dalle autorità maschili (predicatori, ecc) a causa della distanza sociale e culturale fra i sessi. La natura statale degli impieghi permette anche una trasmissione di valori in maniera più diretta, completa ed efficace.

33 KAYNAK, Merve, *Bio-politic of the AKP Rules: Women, Sexuality and Reproduction*, tesi magistrale in scienze sociali, İstanbul Bilgi University, İstanbul, 2015.

34 HASSAN, Mona, «Women Preaching for the Secular State: Official Female Preachers (Bayan Vaizler) in Contemporary Turkey», in *International Journal of Middle East Studies*, 43, 3/2011, pp. 451-473.

Il ruolo pubblico ha implicato senza ombra di dubbio un cambiamento nella tradizionale struttura sociale in cui la voce dell'autorità femminile è stata da sempre soffocata. Tale alterazione ha inevitabilmente comportato un confronto obbligato della donna con una nuova immagine e posizione sociale. Una delle conseguenze di questo cambiamento è stata riscontrata nella nascita di associazioni femminili religiose. In queste, la donna si è confrontata su numerosi argomenti in cerca di una maggiore autonomia in consonanza con il mantenimento dell'Islam nella comunità. La riscoperta di una propria autonomia, inoltre, scaturisce anche dalla valorizzazione del suo ruolo di madre e coniuge. La donna viene spinta a interagire e trasmettere i valori propri dell'identità islamica in maniera ancora più diretta ai componenti della famiglia ed in particolare ai figli, con i quali ha un rapporto privilegiato. Sono proprio questi gli eredi del mondo turco-islamico.

Nel presente articolo si sono notate le dinamiche di potere che stanno dietro la formazione dell'immagine e della posizione della donna nella società turca. Talvolta tali meccanismi agiscono per mezzo dell'imposizione e del controllo. È dunque necessario, a nostro avviso, comprendere fino in fondo la natura del ruolo femminile, quanto questo sia frutto di dinamiche politiche e quanto sia, invece, adesione libera della donna turca.

L'AUTORE

Martina CRESCENTI è ricercatrice indipendente, specializzata in lingua e letteratura turca presso l'Università degli Studi di Firenze (2015) e diplomata nel master internazionale di II livello in "Sociologia: teoria, metodologia, ricerca" (2017) presso le Università La Sapienza, Tor Vergata, Roma Tre. I suoi principali interessi di ricerca riguardano la costruzione dell'identità in rapporto alle politiche di governo e in relazione ai processi di socializzazione e di apprendimento culturale (minoranza ebraico-turca; comunità islamico-turca). Nel 2014 ha condotto una ricerca etno-sociologica sul campo a Bursa e Gemlik (Turchia) sulle cerimonie islamiche del mevlid, da cui ha tratto l'articolo «Le cerimonie femminili del mevlid a Bursa e Gemlik. Rito, ruolo, identità», in *Ethnorêma*, 12, 2016, pp. 1-19.

URL: < <http://www.studistorici.com/progett/autori/#Crescenti> >